T.C.

ANKARA ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

TEMEL İSLAM BİLİMLERİ (KELÂM) ANABİLİM DALI

MAHMUD B. ZEYD el-LÂMİŞÎ'NİN KELÂM ANLAYIŞI

Doktora Tezi

Hazırlayan

İsmail ŞIK

Ankara-2009

T.C.

ANKARA ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

TEMEL İSLAM BİLİMLERİ (KELÂM) ANABİLİM DALI

MAHMUD B. ZEYD el-LÂMİŞÎ'NİN KELÂM ANLAYIŞI

Doktora Tezi

Hazırlayan

İsmail ŞIK

Tez Danışmanı

Prof. Dr. Ahmet AKBULUT

Ankara-2009

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ IV

Araştırmanın Amacı ve Önemi VI

Araştırmanın Metodu ve Kaynakları VII

GİRİŞ

1.MÂTURÎDİ KELÂM SİSTEMİNİN TEŞEKKÜLÜ 1

1.1.Hicri V-VI. Asırlarda Kelâm İlminin Durumu 1

1.2.Hanefilik 6

1.3.Hanefiliğin Mâverâunnehir Bölgesindeki Etkinliği 10

1.4.Hanefi–Mâturîdî Yaklaşım 19

2.KELÂM-USULÛ'L-FIKH İLİŞKİSİ 26

3.MAHMUD B. ZEYD EL-LÂMİŞÎ VE KELÂM METODU 37

3.1.Hayatı 37

3.2.Eserleri 47

3.3.Kelâmda Mezhebi 53

3.4.Kelâm Metodu 55

I. BÖLÜM

İLAHİYAT

A. VARLIK 58

1.Varlık Kavramı 58

2.Varlık Çeşitleri ve Mertebeleri 62

B. BİLGİ 68

1.Bilgi Kavramı 68

2.Bilgini İmkânı 69

3.Bilgi Kaynakları 72
4.Bilgi Çeşitleri 83
5.Hüküm Elde Etme Yolları 86
C. ZAT VE SIFATLAR 97
1.Allah'ın Varlığı ve Birliği 97
2.Allah'ın Zâtı 103
3.Tanrı'nın Kıdemi 105
4.Zat-Sıfat İlişkisi 115
5.Sıfatların Sınıflanması 119
6.Allah'ın Mekân ve Yönden Nefyi 121
7.Allah'ın Yaratılanlara Benzememesi 124
8.Kelâm Sıfatı ve Halku'l-Kur'an Meselesi 128

II. BÖLÜM

NÜBÜVVET VE MEAD

A. NÜBÜVVET 136
1.Nübüvvetin İmkânı 136
2.Nübüvvetin İspatı 140
3.Nübüvvetin Gerekliliği 143
4.Mucize ve Kerâmet 146
5.İmamet ve Siyaset 152
B. MEAD 163
1.Ecel 164
2.Kabir Hayatı ve Suâli 167
3.Allah'ın Âhirette Görülmesi 168
4.Şefaat 177

III. BÖLÜM

TANRI-İNSAN İLİŞKİSİ

A. İNSAN FİİLERİ 178
1.İnsan Fiillerinin Neliği 178
2.İstitaa' 181
3.Fiillerin Yaratılması 184
4.Yaratma-Kesb Eşzamanlılığı ve Tekvin-Mükevven Ayrımı 192
5.Mütevellid Fiiller 194
6.Rızık 196
7.Kaza ve Kader 198
8. Husun-Kubuh 199
9.Hidayet ve Dalâlet 204
10.Aslah Prensibinin Reddi 208
B. İMAN 215
1.İman Kavramı 215
2.İman-Amel İlişkisi 221
3.İmanın Artıp Eksilmesi 223
4.İmanın Yaratılması 225
5.Mukallidin İmanı 227
6.İmanda İstisna 232
7.Büyük Günah Sahibinin Ahiretteki Durumu 237
SONUÇ 245
KAYNAKÇA 249

ÖNSÖZ

Bir düşünce disiplinin doğuşu ve gelişimi buna katkı sağlayan düşünürlerin serüvenlerinden bağımsız değildir. Bu bağlamda Mâturîdîlik, Ebû Mansur el-Mâturîdî'nin düşünceleri etrafında gruplaşan Semerkandlı Hanefilerin genel fikirleri, fıkıh ve kelâm anlayışlarını içerir. Hanefiliğin yayılmasında büyük katkıya sahip olan Mâturîdik, itikadi ve fıkhi temel prensiplerini Hanefilikten almış ve ciddi olarak onun etkisinde kalmıştır. Bu yüzden bu iki mezhebi birbirinden ayırmak ya da tamamen birbirinden farklı iki mezhep gibi telakki etmek mümkün değildir.

Bir Mâturidî kelâmcı olan Lâmişî ve düşünceleri üzerine inceleme yaptığımız bu çalışmamızla onu tanıtmayı, düşünce ve görüşlerini ortaya koymayı amaçlıyoruz. Lâmişî hakkında ayrıntılı bilgi bulunmayan bir kelâmcı olduğu için öncelikle onun eserlerini ve yaşadığı dönemle ilgili bilgileri incelediğimizi belirtmek isteriz.

Çalışmamızda Lâmişî'nin görüşleri merkezinde Kelâm-Usulû'l-Fıkh diyalogu ve Hanefi-Mâturidî geleneğin Usulû'd-Din anlayışını ortaya koymaya çalıştık. Çünkü bu bütüncül ve akli yaklaşımın İslam düşüncesinin sorunsallarının çözümünde doğru sonuca götüreceğini düşünmekteyiz. Usulu'd-Din bakış açısıyla teorik ve pratik bilgiyi birleştirerek, düşünceden eyleme uzanan serüveni bütün olarak değerlendirmenin yararlı olacağını görmekteyiz. Bu açıdan Kelâm-Usulu'l-Fıkıh diyalogunu iyi anlamamız, İslam düşüncesinde tartışılan sorunların daha iyi kavramamızı sağlayacaktır. Nitekim Fıkıh Usulû ya da Fıkıh sahasındaki düşüncelerin itikadi alt yapısı önemli bir konudur. Çünkü her Kelâm probleminin

düşünsel bir arka planı vardır. Biz çalışmamızda var olan bu diyalogu Lâmişî bağlamında sistemli bir tarzda sunmaya çalıştık.

Çalışmamız sırasında gösterdiği ilgi, katkı ve desteğinden dolayı danışman hocam sayın Prof. Dr. Ahmet AKBULUT'a, çalışmamıza değerli görüşleriyle olgunluk kazandıran sayın hocalarım Prof. Dr. Şaban Ali DÜZGÜN, Prof. Dr. Recep KILIÇ, Doç Dr. Mahmut AY, Doç Dr. Mehmet EVKURAN'a, teşekkür ederim. Ayrıca araştırmam sırasında kaynak ve yöntem olarak yardımcı olan Prof. Dr. Hasan ONAT ve Prof. Dr. Sönmez KUTLU'ya, tezimin nüshalarını okuyarak olgunlaşmasına katkı sağlayan sayın hocam Yrd. Doç. Dr. İsmail YÜRÜK ve kıymetli arkadaşlarım Yrd. Doç. Dr.Yusuf GÖKALP, Arş. Gör Dr. İbrahim KAPLAN, Arş. Gör. Tuğrul YÜRÜK ve Arş. Gör. Rabia ÇETİN'e ve çalışmalarım sırasında desteğini esirgemeyen sevgili eşim Fadime ŞIK'a şükranlarımı sunarım.

İsmail ŞIK

Ankara-2009

Araştırmanın Amacı ve Önemi

Ağırlıklı olarak Hanefi-Mâturîdi geleneğin akıl-nakil dengesindeki din anlayışını benimsemiş olan Türkler, tarih içerisinde çeşitli faktörlerden dolayı din anlayışı olarak nakli ve geleneksel yönü daha baskın olan Eş'ari-Şafi/Hanbelî geleneğe kaymıştır. Bu süreçte Hanefi-Mâturîdi gelenekte yer alan birçok değerli âlim ve kıymetli eseri uzun yıllar ihmal edilmiştir. Ancak bütün bunlara rağmen tarihte olduğu gibi günümüzde de Türkler, ağırlıklı olarak İslam dininin Hanefi-Mâturîdi yorumunu benimsemektedirler.

Çalışmamızda Hanefi-Mâturîdi ekolün mensubu ve pek bilinmeyen bir âlimi seçerek hem onu tanıtmayı, hem de bu ekolün Kelâm mezhepleri arasındaki önemini bir kere daha vurgulamayı istedik. Bu çerçevede Lâmişî gibi pek bilinmeyen bir Türk-İslam âlimini, daha fazla bilinir hale getirmek, Mâturidi kelâm sisteminin oluşum sürecindeki etkisini ve işleyişini ortaya koymak, kültürel mirasımız ve birikimimiz yönünden de yararlı olacağı kanaatindeyiz.

Bu alanda yapılan çalışmaların azlığı, Mâturîdi çizginin çoğu temel eserinin hala matbu halde olmaması, kütüphanelerde el yazmaları olarak bulunması bir sorun olarak durmaktadır. Bu konuda son yıllarda yapılan çalışmaların artması sevindiricidir, ancak yeterli de değildir. Her kültürün oluşturduğu bir din anlayışı ve bunun güncel bir yorumu vardır. Günümüzde karşılaştığımız pek çok kelâmi probleme bu geleneğin metodu ve bakış açısı ile daha doyurucu çözümler üretmenin mümkün olması, bizi bu araştırmaya yönlendirmiştir. Bu çalışma sırasında Kelâm ve Usulu'l-Fıkıh ilimlerinin birbiriyle olan diyaloglarını ortaya çıkarmak, Lâmişî örneğinde bunu açıklamak ve pekiştirmek bizim için diğer amaçtır. Onun Kelâm

metodunu daha iyi anlaşılması için, Mâturîdi kelâm sisteminin oluşum süreci ile Kelâm ve Usulu'l-Fıkh ilimleri arasındaki, dinin asıl ve usullerinin belirlenmesi hususundaki diyalogun iyi kavranması gerekmektedir. Lâmişî'nin Usulu'l-Fıkh ve Kelâm alanlarında vermiş olduğu eserler, bu bağlantıyı ortaya koymaktadır. Günümüz açısından bu irtibatın ifade edilmesi ve pekiştirilmesi ise, Kelâm ilminin kullandığı kavramların anlaşılması, gerekirse tekrardan yorumlanıp güncellenmesi yönünden önem arz etmektedir.

Araştırmanın Metodu ve Kaynakları

Bir şahıs üzerinden, bir dönemi incelemeye yönelik bir çalışmada, öncelikle var olan sosyal, siyasi ve kültürel durumu resmetmek gerekmektedir. Bazen genelden hareketle özele gitmeyi ve değerlendirmeyi tercih ederken, bazen de Lâmişi bağlamında özelden hareketle geneli yani Mâturîdiliği değerlendireceğiz. Lamişî, hakkında pek fazla bilgi bulunmayan bir şahıs olduğundan, onunla ilgili bilgiye ulaşmak gayesi ile mevcut Tabakât ve Terâcim kitaplarından, o döneme ait eserlerden, ona ait eserlerin yazmalarından, aynı dönemdeki diğer kelâmcı ve usulcülerden yararlanmamız gerekmektedir. Bu eserlerde işlenen konuları sistemli bir şekilde değerlendirerek, Lamişî'nin Kelâm anlayışını ortaya konacaktır. Lâmişî'nin Mâturîdi kelâm sistemi içerisindeki rolünü anlayabilmek için, onun mensup olduğu ekolün düşünce ikliminden etkilenmesini, sonrakileri etkilemesini açıklamak durumundayız. Lâmişî'nin Mâturîdi kelâm sistemine getirdiği yeniliklerin belirtilmesi, ortaya koyduğu yeni açılım ve kazanımların ifade edilmesi amacıyla

hem bizzat onun eserlerini, hem de ona yakın dönemindeki önemli eserleri karşılaştırmamız gerekmektedir.

Kelâm ve Usulu'l-Fıkıh ilimlerinin birbirlerinden yararlanması ve Lâmişî'nin bu konudaki tutum ve görüşleri çalışmamız sırasında ışık tutacaktır. Kelâm ilminde kullanılan birçok kavramın usul içerisinde işlenmiş ve açıklanmış olması bize bu konunun önemini bir kez daha göstermektedir. Nitekim bu kavramların, usulde verilen anlamları ve Kelâm ilminde kullanışları üzerinde durulacaktır. Kelâm ilminin kendi sistemini oluşturması sürecinde usul ilminin verilerinden faydalanması ve bu bağlamda kavramsal yaklaşımın önemi vurgulanacaktır.

Lâmişî'nin elimizde bulunan eserlerinin en eski nüshalarını esas alarak, tahkikli metni diğer nüshaları karşılaştırdık. Burada *"et-Temhid"* adlı eserin, Süleymaniye Kütüphanesinde Laleli ve Erzincan nüshaları esas alınarak, yapılan tahkikli metnin denetimini yaparak, farklılıkları ortaya koymaya çalıştık. Benzer ifadelerin olduğu yerlerde tahkikli metni, farklı ifade ve daha fazla bilginin bulunduğu yerde ise eserin diğer nüshalarından "Beyazıt ve Hacı Selim Ağa" nüshalarını esas aldık. Bu iki nüshanın, dönem olarak yazara daha yakın zamanda yazılmış olması, aynı zamanda metinle ilgili bazı açıklamaları bulundurmaları onları tercih etmemize neden oldu. Lâmişi'nin görüşlerini**,** kendisinin de eserlerinde takip ettiği metodu dikkate alarak sunmaya çalıştık. Bir konu hakkında öncelikle diğer fırkaların görüşlerini verip bunu değerlendirmeyi uygun bulduk. Daha sonra Hanefi-Mâturîdi yaklaşımın meseleye bakışını ortaya koymaya çalıştık. Son olarak Lâmişi'nin söz konusu mesele hakkındaki yorum ve düşüncelerini aktardık.

GİRİŞ

1.MÂTURÎDİ KELÂM SİSTEMİNİN TEŞEKKÜLÜ

1.1.Hicri V-VI. Asırlarda Kelâm İlminin Durumu

Kelâm, İslam inançlarını akli ve nakli delillerle ortaya koyan, bu inanç sisteminin akli savunmasını yapan bir ilimdir.[1] Diğer bir ifade ile Kelâm, dini akideyi anlatma, açıklama ve savunma yönteminin ilmidir.[2] Gerek Kur'an'nın yapısı, gerek dış etkenler neticesinde hicri II. asrın başlarından itibaren kelâm problemleri tartışılmaya başlanmıştır.[3]

İlk dönemde müslümanlarının önemli bir çoğunluğunun benimsediği tavır, dinin anlaşılması ve yorumlanmasında nakli öne çıkaran tutumuyla kendini göstermiştir. Siyasi çekişmelere taraf olmayan halk kitlesinin tutumu da gelenekselci âlimler tarafından Selefi anlayışa uyumlu hale getirilmiştir.[4] Bu dönemde İslam toplumunda bir tarafta siyasi görüşleriyle öne çıkan Hariciler ve Şia gibi gruplar varken, diğer tarafta aklın kullanımını önceleyen yaklaşımıyla Mutezile var olmuştur. Ayrıca insan fiileri konusundaki tutumlarıyla Kaderiyye ve Cebriyye, Allah'ın zâtından bahseden ayetleri tecsim ve teşbihe düşerek yorumlayan Mücessime ve Müşebbihe ortaya çıkmıştır.[5] Hicri II. asırdan V. asıra kadar olan bu zaman

---

[1] İci, Adudidin, ***el-Mevâkıf fi İlmi Kelam***, Beyrut, trs, s. 7.; Cürcâni, S. Şerif, ***Şerhu'l-Mevâkıf***, Beyrut, 1998, Cilt I, s. 39-41.; Taftazâni, Saduddin, ***Şerh'ul- Makâsıd***, Daru'l-Fikir, Beyrut, 2001, Cilt I, s. 27.

[2] Hanefi, Hasan, ***et-Turâs ve't-Tecdid mine'l- Akâid ile's-Sevrâ***, Kahire, tsz, Cilt I, s. 61.

[3] Yazıcıoğlu, M. Sait, ***Mâtûrîdi ve Nesefi'ye Göre İnsan Hürriyeti Kavramı,*** Akid Yay., Ankara, 1988, s. 8.

[4] Madelung, Wilferd, ***Religious Trend in Early Islamic Iran***, The University Oxford, USA, 1988, s. 14.

[5] en-Neşşâr, Ali Sami, ***İslamda Felsefi Düşüncenin Doğuşu,*** çev: Osman Tunç, İstanbul, 1999, Cilt II, s. 13-20.

diliminde, kader problemi, insan fiilleri, Allah'ın sıfatları, iman, iman-amel ilişkisi, imamet meselesi gibi birçok kelâm problemi mezhepler arasında yoğun bir şekilde tartışılmıştır. İlk asırlarda Kelâm ilmine gösterilen tepkisel yaklaşım daha sonra karşılaşılan farklı dinler ve mezheplerin etkisiyle Kelâm ilmine duyulan ihtiyaca dönüşmüştür.

Ebû Hanife[6] ile İbn Kullâb[7] ve Kalânisi[8] gibi âlimlerle başlayan, Eş'ari ve Mâturîdi'nin görüş ve düşünceleriyle olgunlaşan Sünni Kelâm anlayışı doğmuştur.[9] Böylece Ehl-i Sünnet kelâmcıları tartşılan kelâm problemlerine getirdikleri yaklaşımlar, sundukları çözüm yolları, yaptıkları çıkarımlar ile sistemlerini oluşturmuşlardır. Önceleri bir takım endişelerle Kelâm ilminden uzak duran bir kitlenin sonraları Kelâm ilmine sarılmaları ise dikkat çekicidir. Bunun birçok sebebi olabilir, ancak en önemli sebebinin gelişen fikri ve siyasi olayların, İslam toplumuna Kelâm ilmine dünden daha fazla ihtiyacı olduğunu fark ettirmesi olduğunu düşünüyoruz. Çünkü Kelâm ilminin insanların akıllarına hitap eden ve iddialarını delillendiren bir yapısının müslümanlara ilk defa karşılaştığı farklı dünya görüşleri karşısında daha dinamik ve sistematik şekilde düşünüp, cevap verebilme becerisi kazandırdığı ortadadır.[10]

---

[6] Hem fıkhi hemde itikadi konularda Maturidiliğin görüşlerini dayandırdığı Ebu Hanife hicri 150/ miladi 768 de vefat etmiş bir din âlimdir. Bkz. Abdülkadir Bağdadi, ***Usulü'd-Din***, s. 308;Yavuz, Yusuf Şevki, "Ebû Hanife" Mad.,***TDV. İslam Ansiklobedisi***, Cilt X, s. 138.

[7] Görüşleriyle Ehl-i Sünnet kelamının oluşumunda etkisi olan Selefi anlayışa mensup bir âlimdir. Vefat tarihi hicri 239/miladi 834'dür. Bkz. Zehebi, ***Siyerü'l- Âlâmu Nubelâ***, Cilt III, s.174; İbn Nedim, ***Fihrist***, s.230.

[8] Yine İbn Küllab gibi Ehl-i Sünnet kelamının oluşumunda görüşleriyle etkili olmuş bir selef âlimidir. Vefatı hicri 255/ miladi 868'dir. Bkz. Şehristânî, ***el-Milel ve'l-Nihal***, Cilt I, s.118.

[9] Abdulhamid, İrfan, ***İslam'da İtikadi Mezhepler ve Akaid Esasları,*** çev: M. Saim Yeprem, Marifet Yay., İstanbul, 1994, s. 146-150.

[10] Cüveyni, İmam'ul-Harameyn, ***Kitâbu'l-İrşâdi ilâ Kavâtıa'l-Edille fî Usuli'l-İtikâd***, Daru'l-İlmiyye, Mısır, 1950, s. 18; Nesefi, Ebû Mûin, ***Tabsıratu'l-Edille fî Usuli'd-Din,*** thk: Hüseyin Atay, DİBY, Ankara, 1993, Cilt I, s. 9-24.; Taftazâni, ***Şerh'ul- Makâsıd***, Cilt III, s. 12; Düzgün, Ş. Ali- Ay,

Kelâm ilmi, geçirdiği devrelere göre *"Usuli'd-Din", "İlm-i Tevhid", "İlm-i Akâid"* gibi farklı isimlerle anılmıştır. Burada her farklı isimlendirmenin bir amacı olduğu unutulmamalıdır. Bu farklı isimler dikkate alınarak Kelâm İlmi'nin geçirdiği tarihi süreç şöyle tasnif edilebilinir.

İlk dönem, Ebû Hanife, İbn Küllâb, Kalânisi gibi din âlimlerinin, itikada dair ilk kelâmi risaleleri yazdığı devredir.

İkinci dönem, Mutezile ile münakaşaların yoğun olarak yaşandığı, farklı din ve kültürlere karşı İslam inancının müdafaasının yapıldığı zamanı içerir. Bu dönemde Ehl-i Sünnet kelâm sistemini kuran Eş'ari[11] ve Mâtûrîdi[12] gibi kelâm bilginleri öne çıkmaktadır.

Üçüncü dönem Kelâmın Felsefe ile karıştığı, felsefi bir kelâmın teşekkül ettiği dönemdir. Bu dönem Bakıllani[13], Cüveynî[14] ve Gazali[15] ile başlar, Nesefi[16], Şehristânî[17]ve el-İci[18]gibi âlimlerle devam eder.[19] Nitekim hicri V. Asırdan itibaren

---

Mahmut, "Kelam İlminin Doğuşu, Gelişimi ve İslami İlimler İçerisindeki Yeri", ***Sistematik Kelam***, İlitam, Ankara, 2006, s. 5.

[11] Sünni kelam ekollerinden Eş'ariliğin kurucusu olan Ebu Hasan el- Eş'ari hicri 324miladi 935 yılında vefat etmiştir. İbn Asâkir, ***Tebyinü Kezibü'l Müfteri fi ma Nüsibe ilâ İmam Hasan Eş'ari,*** Şam, 1990, s. 34.

[12] Ebu Hanife'nin düşüncelerinin Maveunnehir bölgesinde yayılmasında önemli bir etkisi olan Maturidi Semerkand Hanefiliğinin lideridir. Hicri 333/ miladi 944 yılında vefat etmiştir. Kuraşî, ***el-Cevâiru'l-Mudıyye fî Tabakâti'l Hanefiyye***, s.375.

[13] Bakıllanî, Hicri 403/ miladi 1012 de vefat eden Eş'ari kelam sisteminin oluşumunda önemli katkıları bulunan bir bilgindir. İbn Kesir, ***el-Bidaye fi'l-Nihaye***, s. Cilt XI, s.350; İbn Tağrıberdi, Atabek, ***en-Nucumü'z-Zahira***, Cilt IV, s.234.

[14] İmam Harameyn el-Cüveynî hicri 478 yılında ölen bir Eş'ari kelamcısıdır. Subkî, ***Tabakât,*** Cilt V, s. 192.

[15] Gazalî Kelam dâhil olmak üzere bir çok ilim sahasında görüşleriyle öne çıkan Hicri 505, Miladi 1111'de ölen bir din bilginidir. Subkî, ***Tabakât,*** Cilt VI, s.195.

[16] Maturidi kelamının önde gelen isimlerinden olan Ebû Mûin en-Nesefi Hicri 508 Miladi1114'te vefat etmiştir. Kuraşî, ***el-Cevâiru'l-Mudiyye***, s.189.

[17]Abdülkerim eş-Şehristânî Mezhepler Tarihi alanındaki çalışmalarıyla öne çıkan bir Eş'ari Kelamcısıdır. Vefat Hicri 548, Miladi 1153 yılıdır. Kutlu, Sönmez, "Hadis Tarftarları, Eş'arilik, Mâturîdilik", ***İslam Düşünce Ekoleri Tarihi***, Ed: Hasan Onat, İlitam, Ankara, 2005, s.157.

[18] Adudiddin el-İcî, Hicri 756, miladi 1355 ölen bir Eş'ari kelamcısıdır. Subkî, ***Tabakât,*** Cilt X, s. 46.

geleneksel Kelâm İlmi sistemli olarak farklılaşmış, klasik akıl yürütme tarzlarının yerini mantıksal akıl yürütme almıştır.[20] Artık kelâm konuları felsefe konuları ile iç içe girmiş, yöntem olarak da bu iki farklı ilim birbirinden ayrıştırılamaz duruma gelmiştir. Sonuç itibariyle bu devirde ilk dönemdeki akâid risale ve eserleri yerini sistemli, felsefi kelâm kitaplarına bırakmıştır.

Dördüncü devrede ise üçüncü dönemde yazılan eserlere şerhler[21], haşiyeler[22] ve talikler[23] yapılmıştır. Ancak bu yaklaşım zihinsel serbestlik açısından önemli sıkıntılar oluşturmuştur. Nitekim bu dönemde Kelâm ilmi diğer dini ilimler gibi duraklama aşamasına girmiştir. Bu süreç 19. asrın başlarına kadar devam etmiştir.

Beşinci devre olan son dönemden itibaren artık Kelâm ilmi, metot ve konu olarak modern ilim ve felsefeye yaklaşmaya başlamıştır.[24] Bu yöndeki çalışmalar artarak günümüzde de devam etmektedir.

Kelâm tarihi açısından dikkat çeken diğer bir konu da Kelâm ilminin ilgi alanlarının dini ve fikri alanla sınırlı kalmayıp imamet meselesi gibi siyasi alana da kaymış olmasıdır. Bundan dolayı Kelâm ilminin teşekkül ve gelişim devresi, yaşanan siyasi ve fikri olaylarla beraber hızlı bir değişim ve gelişim göstermiştir. Bu ise

---

[19] Kelam ilminin felsefleşme süreci Gazali ile başlar, Şerhistani ile olgunlaşır ve Râzi ile zirveye çıkar. Ay, Mahmut, ***Şadru'ş-Şeria'da Varlık Tadilu'l-Ulum Temelinde Kelam Felsefe Karşılaşması***, İlahiyat, Ankara, 2006, s. 37.

[20] Câbirî, ***Felsefi Mirasımız ve Biz***, çev: Said Aykut, İstanbul, 2000, s. 231.

[21] Şerh: Açıklamak, açmak, yaymak anlamın gelen şerh etme, eski eserlerin açıklanması amacı taşıyan bir çalışmadır. Komisyon, ***Büyük Türkçe Sözlüğü***, Hayat Yay, s.1105.

[22] Haşiye: Bir kitabın kenarına yazılan, içindeki ibare ve ifadeyi açıklayan metin. Komisyon, ***Büyük Türkçe Sözlüğü***, s.499.

[23] Talik: Bir kitaba yazılan şerh ve açıklamalar. Komisyon, ***Büyük Türkçe Sözlüğü***, s.1129.

[24] Yazıcıoğlu, M.Sait., ***Kelam Ders Notları***, Ankara, 1987, s. 14-18.

Kelâm İlminin ilgilendiği alanı genişletmiştir. Netice itibariyle sorunlardaki bu farklık nedeniyle Kelâm İlminin oturduğu zeminin de değiştiği söylenebilir.[25]

Bilindiği üzere siyasi ve itikadi ekoller, kendilerini ortaya çıkaran sosyo-politik, ekonomik ve kültürel şartların birer sonucudur.[26] Bu yüzden mezhepler toplumların içerisinde bulundukları soysal ve dini sebepler çerçevesinde teşekkül ederler. Çalışma konumuzun merkezinde yer alan Ehl-i Sünnet kelâm ekollerinden Mâturîdilik de bu koşullarda ortaya çıkmıştır. Nitekim Emeviler döneminde genel din anlayışında Ehl-i Rey[27] ve Ehl-i Hadis[28] şeklinde kısmi bir bölünme geçiren Sünni tavrın bu bölünmüşlüğü tefsir, fıkıh ve kelâm sahasında da devam etmiştir. Bu olay, rey taraftarı olan, tefsir, fıkıh ya da kelâm âlimleri veya hadis taraftarı olan müfessir, mütekellim ya da fâkihler sonucunu doğurmuştur. Ancak Sünni kesimin kendi içindeki bu farklılaşmasının sebebinin dini verileri algılamadaki metodik farklılıklara dayandığı unutulmamalıdır.

Hicri V. asırda görüşler berraklaşmış, ekoller teşekkül etmiş, kelâm mezheplerinin problemler karşısındaki tutumları belirginleşmiştir. Hicri VI. Asırda ise artık taşlar yerine büyük oranda oturmuş, kelâm ekollerinin problemlere getirdiği çözümler ve takip ettiği metotlar sistemleştirilmiştir. Diğer yönden İslami ilimlerin geneli için hicri V. ve VI. asırların parlak dönemler olduğu söylenebilir. Genel olarak müslümanların yaşadığı coğrafyalarda ilmi hayat bir şekli ile canlılığını koruyarak

---

[25] Yeşilyurt, Temel, "Fıkhu'l-Ekbere Metodik Bir Bakış", ***İslami Araştırmalar***, Cilt XV, Sayı 1-2, s.175.

[26] Özdeş, Talip, ***Mâtûrîdi'nin Tefsir Anlayışı***, İnsan Yay., İstanbul, 2003, s. 22.

[27] Ehl-i Rey: İtikâdî ve fıkhi konularda reyin kullanılmasına gerekli gören anlayış mensupları. EbHanife ve taraftarlarının akılcı tutumu. Kutlu, Sönmez, ***İslam Düşüncesinde İlk Gelenekçiler***, s. 39.

[28] Ehl-i Hadis: İtikâdî ve fıkhi konularda reyin kullanılmasına sıcak bakmayan, Sünnet merkezli ve gelenekçi yaklaşım mensupları. Kutlu, Sönmez, ***İslam Düşüncesinde İlk Gelenekçiler***, s. 64.

devam etmiştir.[29] Bu dönemde Eş'ari ve Mâturîdi kelâmcıları, seleflerine ait mevcut düşünce ve görüşleri kelâmi metot ve anlayışlarla daha da ileri götürmüşlerdir.

Ehl-i Sünnet kelâmının teşekkülünden önceki devrede, genel halk kitlesinin "fıkhu'l-ekber" merkezli bir kelâm anlayışına sahip olduğu görülmektedir. Aynı zamanda bu dönemde önceki ağırlığını yitirmiş olsa da Mutezile'nin kelâm yöntemiyle hareket ettiğini görmekteyiz. Ayrıca ilk dönemlerde "Kelâm" ve "Mütekellim" kavramları Mutezile ve taraftarlarıyla beraber kullanılırken zaman içerisinde Kelâm ilmi, Mâturîdi ve Eş'ari gibi iki önemli sima tarafından Ehl-i Sünnet Kelâmı inşa edilerek sünnileştirilmiştir.[30] Bu gelişmelerden sonra, Kelâm ilmi ile ilgili yapılan çalışmalarda Ehl-i Sünnet âlimleri ön sıralarda yer almış, oldukça önemli pek çok eser vermişlerdir.

1.2.Hanefilik

Hanefilik, itikadi ve fıkhi konularda Ebû Hanife'nin görüşlerini takip eden ekole verilen isimdir. Bu isimlendirme ilk dönemlerde Ebû Hanife'nin itikâdi ve fıkhi görüşlerini içeren bir anlamda değerlendirilirken, zamanla sadece fıkhi görüşlerine tabi olmak anlamında kullanılmaya başlanılmıştır. Bu açıdan bakıldığında Hanefiliğin hicri II. asrın ikinci yarısı ve III. asrın başlarında fikri ve dini bir mezhep olarak ortaya çıktığı görülmektedir. Bu bağlamda Hanefilik'i selefi inanç çizgisini

---

[29] Köprülü, Fuad, "İzahlar", (Barthold, W.), ***İslam Medeniyeti Tarihi***, T.T.K. Basım Evi, Ankara,1973, s. 142.
[30] Köprülü, "İzahlar", s.149.

kelâmi açıdan yorumlayan rey ekolünün, itikadi ve fıkhi anlayışı olarak değerlendirmek de mümkündür.[31]

Ebû Hanife ve takipçileri, bazı mezhepler tarihi kaynaklarında Mürcie'nin[32] bir kolu olarak kabul edilip, "övülen Mürcie" olarak isimlendirilmiştir.[33] Görüldüğü üzere Mürcie ile Hanefilik arasında dikkat çekici bir ilişki söz konusudur.[34] Ancak Hanefilikle "irca" fikrini tamamen özdeştirmek de yanlıştır. Nitekim "irca" fikri, kaynağını müslüman toplumu bir arada tutma gayretinden alan, iman merkezli üretilen bir fikirdir.[35] Mürci anlayışa göre iman, dil ile ikrar, kalp ile tasdikten ibarettir. İman tanımının bu şekilde amel olmaksızın yapılması, muhaliflerce amelin imana göre ikincil durumda olması olarak değerlendirilmiştir. Önceleri Hammad b. Ebî Süleyman'ın[36] başını çektiği daha sonra Ebû Hanife ve takipçileri tarafından sistemleştirilip geliştirilen bu iman anlayışı, "büyük günah sahibi" hakkındaki hükmü zamanı geldiğinde Allah'ın vereceğini, bu nedenle de hükmün tehir edildiği sonucunu doğurmuştur.[37] Sosyal çevre ve kültürün düşünürler üstünde oldukça önemli ve belirleyici bir etkisi vardır.[38] Bu sebeble tarihte yer alan her hangi bir düşüncenin nerede, ne zaman ve neden ortaya çıktığının bilinmesi önem taşımaktadır.

---

[31] Kutlu, Sönmez-Aydınlı, Osman, "Ameli-Fıkhi Düşünce Ekolleri", ***İslam Düşünce Ekolleri Tarihi***, s. 266-267.

[32] Mürci, kavramı kapalı bir kavram olup bir dönem muhaliflerin birbirlerine yakıştırdıkları bir yafta isimdir. (Karadaş, Cafer, "Semerkand Hanefi Kelam Okulu-Mâturîdilik- Oluşum Zemini ve Gelişim Süreci", ***Usul-İslam Araştırmaları,*** İstanbul, 2006, Temmuz-Aralık, Sayı 6, s.71; Bkz.Kutlu, Sönmez ***Türklerin İslamlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri***, Ankara, 2000.)

[33] Şehristâni, Abdulkerim, ***el-Milel ve'n-Nihal***, Beyrut, 1948, Cilt I, s. 234.

[34] Malati, ***et-Tenbih ve'r-Red***, Beyrut, 1999, s. 39-40.

[35] Yazıcıoğlu, ***Kelam Ders Notları***, s. 13.

[36] Ebû Hanife'nin hocası olarak bilinen Hammad b Süleyman çağının önemli din âlimlerindendir. Hicri 120, Miladi 737 yılında vefat etmiştir. Kutlu, Sönmez, "Hadis Tarftarları, Eş'arilik, Mâturîdilik", s. 39.

[37] Eş'ari, Ebu Hasan, ***Makâlâtu'l-İslamiyyin ve'htilâful-Musallîn,*** thk: M.Muhiddin Abdulhamid, Beyrut, 1999, Cilt I, s. 213-225.

[38] Hizmetli, Sabri, "İtikadi İslam Mezheplerinin Doğuşuna İctimai Hadiselerin Tesiri Üzerine Bir Deneme", ***AÜİFD,*** C. XXXVI, 1983, s. 655.Çalışkan, İbrahim, "Fıkhi Mezhepler ve Karakteristlik Özellikleri", ***Fıkıh***, İlitam, Ankara, 2005, s. 76.

"Fikir-hadise irtibatı" düşüncelerin anlaşılmasında oldukça önemlidir. Mürcie'nin "irca" fikrindeki ısrarının nedeni yaşanan siyasi ve fikri çekişmelerden bunalan İslam toplumuna rahat bir nefes alma imkânı verme amacı olsa gerektir.

Ebû Hanife ve taraftarları için Fukâha Mürciesi"[39] ve Mürcie'nin dokuzuncu fırkası[40] tabirleri kullanılırken yine aynı topluluğu tanımlamak için kullanılan "Mürci-Hanefi" kavramı da oldukça dikkat çekicidir.[41] Mâturîdi ise Mürcie'yi övülen ve yerilen olmak üzere iki şekilde tasnif etmiştir. O, övülen Mürcie'yi, günahkâr mümin hakkındaki son sözü Allah'ın söyleyeceğine inanan Ebû Hanife'nin de içlerinde bulunduğu grup olarak tarif eder.[42] Yerilen Mürcie'yi ise, cebri anlayışı benimseyen, hata ve yanılgılardan dolayı kulları sorumlu tutmayanlar olarak tanımlar.[43]

Bilindiği gibi Hanefiler arasında usul ve furu' konularında tam anlamıyla bir bütünlük yoktur. Nitekim Hanefiliğin genel olarak iman-amel ilişkisi konusundaki tutumu irca fikri ekseninde gelişmişse de, bu fikre karşı çıkan Hanefiler de var olmuştur.[44] Bu sebeble Hanefiler arasında Ebû Hanife'nin itikadi ve fıkhi düşüncesini benimseyenler olduğu gibi sadece fıkhi düşüncesini benimseyip, itikadi konulardaki düşüncelerini başka görüşlere dayandıranların da olduğunu bilinmektedir.

Hanefiler arasındaki bu ihtilaf, düşünsel sebeplere dayandırıldığı gibi bölgesel farklılıklarla da açıklanmaya çalışılmıştır. Nitekim doğu ve batı Hanefileri, yani Irak

---

[39] İbn Teymiyye, ***Kitabu'l-İman***, Daru'l-Fikir, Beyrut, 1995, s. 227.
[40] Eş'ari, ***Makâlâtu'l-İslamiyyin***, s. 219-221.
[41] Madelung, ***Religious Trend in Early Islamic Iran***, s. 20.
[42] Maturidi, ***Kitâbu't-Tevhid***, tahk: Fethullah Huleyf, İstanbul 1979, s. 281-285.
[43] Mâtûrîdi, ***Tevilâtu Ehli's-Sünnet***, thk: Muhammed Müstafiz Er-Rahman, Tertib ve Fihrist: Câsim Muhammed El Cubûrî, Matbaatu'l-İrşâd, Bağdat 1983, s. 98-99.

[44] Gıvanof, Joseph, "Fırak Edebiyatında İmamı Ebu Hanife'nin Tasviri Ve İlgi Meseleler", ***İmam Mâturîdî ve Mâturîdîlik***, Ed: Sönmez Kutlu, Kitâbiyat, Ankara, 2003, s.76.

Hanefileri ile Mâverâunnehir Hanefileri arasındaki bir takım görüş ayrılıklarının bulunması da bu bölgesel farklılıklara dayandırılmıştır.[45]

Böylece itikatta ve fıkıhta Hanefi çizgide olan "Hanefi- Mâturîdiler" olduğu gibi, Fıkıhta Hanefi, itikatta Mutezili olan "Hanefi-Mutezileler" veya fıkıhta Hanefi, itikatta Ashâbu'l-Hadis taraftarı olan "Hanefi-Ashâbu'l-Hadis" yanlıları olmuştur. Bu gerekçeler yüzünden Hicri V. asrın başlarında Mâverâunnehir bölgesindeki Hanefiler kendi aralarında ciddi görüş ayrılıklarına düşmüşlerdir. Bu farklılaşma Buhâra ve Semerkand Hanefileri arasında iyice belirginleşir. Buhâra Hanefileri, görüş ve metot açısından geleneksel Hanefi tavır olan Rey taraftarlığından ziyade, Ashâbu'l-Hadis taraftarlığına yaklaşmışlardır. Bundan dolayı Buhâra Hanefileri arasında Eş'arilik, Mâturîdilik'e göre daha fazla yaygınlaşmıştır.[46] Horasan civarlarında ve özellikle Buhâra'da ciddi bir Ashâbu'l-Hadis taraftarlığı söz konusudur. Reye ve dinde aklı ölçü alıp kullanmaya karşı çıkan bu yaklaşımın taraftarları kendilerini Hanefi-Hadis taraftarı olarak belirtmişlerdir.[47]

Hanefi-Ashâbu'l-Hadis ya da hadis taraftarları olarak bilinen bu grubun dine bakış açısı, Kur'an ve Sünnet başta olmak üzere Sahabe ve Tabiin sözlerine dayanmaktaydı. Akli istidlal ve reyin mecburiyet haricinde kullanılmayacağı konusunda kesin görüşleri vardı.[48]

---

[45] Özen, Şükrü, "İmam Ebû Mansur el-Mâtûrîdi'nin Fıkıh Usulünü İnşâsı", ***İmam Mâtûrîdi ve Mâturîdîlik***, Ed: Sönmez Kutlu, Kitâbiyat, Ankara, 2003, 273-241.

[46] Madelung, ***Religions Trends in Early Islamic Iran,*** s. 49-50.

[47] Madelung, ***Religious Trend in Early Islamic Iran***, s. 20.

[48] Onların iman anlayışlarını ise metodik olarak Şafii-Eş'ari, Hanbelî ve Maliki ekoller olmak üzere üç grupta incelemek mümkündür. Bu açıdan Semerkand ve Buhara şehirleri arasında Hanefiliğin farklı yorumlarının hâkim olduğu vurgusunu yapan Madelung, Buhara Hanefilerinin Eş'arilere daha yakın olduğunu belirtmiş, Semerkand Hanefilerinin tavrının ise daha akılcı olup Mutezile'ye yakın olarak tanımlamıştır. Ona göre Hanefiliğin bu iki kolu arasında farklı yaklaşımlara sebep olan

1.3.Hanefiliğin Mâverâunnehir Bölgesindeki Etkinliği

Ebû Hanife'nin itikadi ve ameli sahadaki fikirlerinden oluşan Hanefilik, o hayatta iken Orta Asya'ya yayılmaya başlamış[49], hicri III. asırdan itibaren Semerkand ve Buhâra'nın ötesine başta Fergana vadisi olmak üzere diğer bölgelere doğru ilerlemeye devam etmiştir.[50] Bu yayılma o kadar hızlı ceyeran etmiştir ki, hicri V. asırdan sonra Hanefilerin Bağdatta bir üstünlüğü kalmadığı halde Orta Asya'daki Hanefi merkezleri ciddi bir güce ulaşmıştır.[51] Gerek Hanefiliğin gerek diğer mezheplerin Mâverâunnehir bölgesine yerleşmesi ve burada rahat edip, yayılma fırsatı bulmasında bölgenin ilmi ve fikri havasının uygun olması etkilidir.[52]

Ebû Hanife'nin görüşleri başta olmak üzere Mürcie'nin iman konusuyla ilgili tutumu bölge halkına cazip gelmiştir. Bu açıdan onların iman ve ameli ayırarak, kelimeyi şehadet getiren herkesi tam bir mümin olarak görmeleri oldukça önemlidir. Bilindiği üzere Mürcie, yeni müslüman olan Arap dışı unsurlara bu şekilde davranılmasını kabul etmektedir. Bu tavır iman konusunda gösterilen teolojik bir tutum olmanın ötesine geçmiş, siyasi dayanağı olan bazı problemleri çözmeye

---

tartışmalar mevcuttur. Bu tartışma konularından en önemlileri Allah'ın fiili sıfatları ve imanın yaratılması meseleleridir. Semerkandlı Hanefiler imanın yaratıldığını kabul ederken, Buhâra Hanefileri ise imanın yaratılmadığını iddia etmişlerdir. Bu ve benzeri fikir ayrılıkları bölgede Hanefiler arasında fikrisel farklılıkların olduğu ve bunların ciddi boyutlara ulaştığını göstermektedir. Madelung, "The Spread of Mâtûrîdisim and Turks***", Religious Schools and Sect in Medieval Early Islam,*** London, 1985, s. 49-50; Kutlu, Sönmez, ***İslam Düşüncesinde İlk Gelenekçiler,*** Kitabiyât, Ankara, 2000, s. 5-15.

[49] Madelung, Wılferd, "11-13 Asırlarda Hanefi Âlimlerin Orta Asya'dan Batıya Göçleri", çev: Sönmez Kutlu, ***İmam Mâturîdî ve Mâturîdîlik,*** Kitâbiyyat, Ankara, 2003, s. 369.

[50] Acimamatov, Zaylabidin, ***Ebû Hanife Ve Fergana Vadisindeki Etkisi***, AÜSBE, Doktora Tezi, Ankara, 2005, s. 93.

[51] Madelung, "11-13 Asırlarda Hanefi Âlimlerin Orta Asya'dan Batıya Göçleri", s. 370.

[52] Mâverâunnehir olarak tanımlanan bölge, aslen Ceyhun nehrinin doğu tarafı olup İslam öncesindeki ismi "Hayâtıla" dır. Bölge, Tirmiz, Nesef, Fergana, Buhâra ve Semerkand gibi yerleşimleri kapsar ve batı tarafına "Horasan" denir.[52] Hicri I. asırdan itibaren İslam dini ile tanışıp müslüman olmaya başlayan bölge halkının çoğunluğu, Türkler'den oluşmaktadır. Bölgede tam anlamıyla siyasi ve askeri bir sukunetten bahsedilemez. Bu toprakları fetheden müslüman Arapların yaptığı bazı uygulamalar, yerli halkı rahatsız etmiş ve bu yüzden bölgede bir takım huzursuzluklar çıkmıştır. Kutlu, Sönmez, "Bilinmeyen Yönleriyle İmamı Mâturîdî", Haz: Sönmez Kutlu, ***İmam Mâturîdî ve Mâturîdîlik***, Kitâbiyyat, Ankara, 2003, s. 17.

yönelik politik bir tutum haline gelmiştir. Onların bu konudaki tavır ve tutumları, Mâverâunnehir bölgesi halkında Mürci görüşler ve Ebû Hanife'ye karşı bir sempati uyandırmıştır.[53]

Hanefiliğin bölgede büyük oranda fetihten sonra yerleşen Arap asıllı müslümanlardan ziyade yerli halk tarafından benimsenmesinin nedenini onların bu yaklaşımlarında aramak gerekir.[54] Ebû Hanife ve taraftarlarına gösterilen bu ilgi, onlar tarafından benimsenen iman anlayışının kucaklayıcı oluşu ile açıklanabilir. Ebû Hanife'nin bu görüşleri çoğunlukla göçebe hayat tarzını benimseyen Türklerin, İslam dininin ayrıntılı ibadet ve fıkhını öğrenmeden, şehâdet getirmek yoluyla Allah'ın varlığını, Hz Peygamberin elçiliğini kabul edip İslam dairesine girmelerini sağlamıştır.

Ebû Hanife ve taraftarlarınca da benimsenen bu kucaklayıcı tutum, Türkler arasında Hanefiliğin İslamla beraber hızlıca yayılmasını sonucunu doğurmuştur. Nitekim o dönemde revaçta olan diğer mezheplerin aksine, Ebû Hanife tasdik ve ikrarı olan herkesi tam anlamıyla mümin saymaktadır.[55]

Bu tavır Arap olmayan müslümanların yani mevalinin, Arap olan müslümanlar gibi kabul edilme ve onlarla eşit olma mücadelesini ciddi anlamda desteklemektedir. Bu bağlamda Ebû Hanife ve taraftarlarının sınıf mücadelesini

---

[53] Buna ilaveten Emevi siyasi iktidarının rahatsızlık veren bu uygulamalardaki ısrarı, yeni müslüman olmuş Arap asıllı olmayan toplumlar tarafından tepkiyle karşılanmıştır. Bu yanlış uygulamalardan biri ve en dikkat çekici olanı Arap olmadıkları için müslüman olmalarına rağmen bölge halkından "cizye" alınmasıdır. Hem müslüman olup hem de müslümanların gayri müslimlerden alması gereken cizyeyi ödemek, bölge halkı açısından hoş karşılanmadığı gibi ciddi tepkiler gösterilmiştir. Bu ve buna benzer uygulamalardan rahatsız olan halk diğer mezheplerden ziyade Hanefiliğe yönelmiştir. Madelung, Wılferd, "Horasan ve Mâverâunnehir'de İlk Mürcie ve Hanefiliğin Yayılışı", ***İmam Mâturîdî ve Mâturîdîlik***, Ed: Sönmez Kutlu, Kitâbiyyat, Ankara, 2003, s. 80.

[54] Madelung, ***Religious Trend in Early Islamic Iran***, s. 20.

[55] Madelung, Wilferd, "Mâtûrîdilik'in Yayılışı ve Türkler", ***İmam Mâturîdî ve Mâturîdîlik***, Ed: Sönmez Kutlu, Kitâbiyyat, Ankara, 2003s. 318.

andıran bir tutumla Arap asıllı olmayan müslümanlara destek olmaları, bu kitle arasında Hanefiliğin yayılmasını doğal olarak kolaylaştırmıştır.[56]

Hanefiliğin Mâverâunnehirdeki belirgin başarısı siyasi olarak Samanilerin saltanatı ele geçirmesi ile başlar. Onlar iktidarları zamanında Hanefi âlimleri açıktan ve ciddi bir şekilde desteklemişlerdir. Samani hükümdarının talebi üzerine Hanefi âlim Hakîm es-Semerkandî[57] uzunca bir süre Samanilerin resmi ilmihali olarak da kabul edilip okutulan *"es-Sevâdu'l-Â'zam"* isimli eserini yazmıştır. Bu olay siyasi iktidar ve Mâverâunnehir Hanefileri arasındaki sıkı ilişkiyi göstermesi açısından önemlidir.[58]

Hicri IV. asırdan itibaren ilmi faliyetler açısından Mâverâunnehir bölgesinin yıldızı parlamıştır.[59] Hicri V. asırdan sonra Bağdât'ın hem siyasi hem de kültürel başkent olma özelliğini yitirdiği bir dönemde, Mâverâunnehir bölgesi felsefi ve kelâmi tartışmaların özgürce yapıldığı kültürel bir ortama sahip olmuştur.[60] Bölge şehirlerinden Semerkand ve Buhâra hicri V-VI. yüzyıllarda dikkat çeken iki önemli ilim merkezidir.[61] Orta Asya'da bulunan bu merkezler, siyasi ve askeri karışıklıklardan, istila ve isyanlardan uzak olduklarından dolayı her türlü ilim ve felsefenin gelişmesine elverişli yerler olmuştur. Bölgede ciddi bir ilmi hava oluşmuş

---

[56] Kutlu, ***Türklerin İslamlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri***, s. 201.

[57] Hanefiliğin Maveraunnehir bölgesinde yayılmasında önemli rol oynayan bir din bilginidir. Hicri 342/miladi 953 yılında vefat etmiştir. Kutlu, ***Türklerin İslamlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri***, s. 286.

[58] Madelung, "Horasan ve Mâverâûnnehir'de İlk Mürcie ve Hanefiliğin Yayılışı", s. 87.

[59] Baltacı, Cahit, ***Osmanlı Medreseleri***, İFAV, İstanbul, 2000, Cilt II, s. 550.

[60] Uğur, Ahmet, "Mâturîdi Zamanında İslam Âlemine Kısa Bir Bakış", ***Ebû Mansur Semerkandî Mâturîdi,*** Erciyes Ünv. Gevher Nesibe Ens., Kayseri, 1986, s. 7

[61] Bu anlayış uzun yıllar devam etmiştir. Osmanlının son yıllarına kadar akli ve felsefi ilimlerde ilerlemek isteyenler Semerkand, Buhâra ve çevresine giderken, dini ilimde ilerlemek isteyenler Bağdât, Mısır ve Suriye civarlarına gitmeye devam etmişlerdir.(İ. Hakkı Uzun Çarşılı, ***Osmanlı Devletinde İlmiye Teşkilatı,*** Ankara 1965, s. 227.)

ve buna bağlı olarak münazara metot ve tekniği gelişmiştir. Kendi görüşünü savunurken uygun tarzın dışına çıkanlar uyarılmış, tartışmanın seviyesi korunmaya çalışılmıştır.[62]

Kelâm ilmi açısından gerek Mâturîdî'nin *"Kitâbu't-Tevhid"* i gerek Nesefinin *"et-Tabsıra"* sı konuların işlenişi, ele alınış tarzı ve uslüpları bağlamında oldukça dikkat çekicidir. Bu eserlerin metodik özellikleri, içerdiği konular ve ifade tarzlarıyla, Semerkand ve Buhâra başta olmak üzere tüm Mâverâunnehir bölgesinin ilmi ve fikri ortamına ışık tutmaktadır. Nitekim Mâturîdi'nin çağdaşı olan Eş'ari ile kıyaslandığında kelâmi problemlere daha akli yaklaşabildiği görülmektedir. Bunun sebeplerinden biri, her iki âlimin yaşadığı farklı kültür çevresi olarak kabul edilir.[63]

Bölgede Ebû Hanife'ye gösterilen ilgi onun görüşlerinin Hanefilik ortak paydasında farklı şekillerde yorumlanıp, değerledirilmesine engel olamamıştır. Maveurâunnehir bölgesinin kültürel kodları da Hanefiliğin farklılaşmasında etkili olmuştur.[64] Ebû Hanife'nin fikirleri, Semerkand ve Rey şehirlerinde Ehl-i Rey'in tavrı içerisinde kabul edilirken, bazı Hanefiler tarafından Neccârilik çerçevesinde yorumlanmış ya da Nisâbur'da Kerrâmilik olarak anlaşılmıştır.[65]

---

[62]Watt, ***İslam Felsefesi ve Kelamı***, s.191-197. Bu ilmi ortam uzun yıllar bu şekilde devam etmiş olup, neticesinde Mâtûrîdi, İbn Sina(ö.370), Nesefi, Gazali,, Râzi (ö. 606), İcî (ö.756), Şehristânî, Taftazânî (ö.793), Cürcanî (ö.816) gibi ismini burada sayamadığımız birçok âlim bu bölge ve çevresinde yetişmiştir. Bu yüzden Mâverâunnehir bölgesi yetiştirdiği bu seçkin âlimlerle diğer müslüman yerleşim bölgelerinden farklılaşmıştır.

[63] Yazıcıoğlu, ***Mâturîdi ve Nesefi'ye Göre İnsan Hürriyeti Kavramı,*** s. 11-12.

[64] Karadaş, "Semerkand Hanefi Kelam Okulu-Mâturîdilik- Oluşum Zemini ve Gelişim Süreci", s.67.

[65]Madelung, "Mâturîdîliğin Yayılışı ve Türkler", s. 309. Rey'de Hüseyin en-Neccâr tarafından kurulan Neccâriyye, Maturîdilikle hemen hemen aynı özellikleri paylaşan bir Hanefi kelam ekolüdür. Ancak VI. asrın ikinci yarısından sonra ciddi bir düşünür çıkaramamış ve tarih sahnesinden silinmiştir. Şehristâni, ***el-Milel***, Cilt I, s.159-165. Kerrâmiyye ise Ebû Hanife'nin fıkıh sahasında görüşlerine benzer fikirleri savunmakla beraber kelami görüşleri Ebû Hanife'nin fikirleri ile bağdaşmamaktadır. Kerrâmiyye'nin bu sahadaki fikirleri kendilerine ait ve orijinal görüşlerdir.

Bölgede var olan diğer bir unsur da Mutezile'dir. Mutezili fikirler, Mâverâunnehir'de Vasıl b. Ata'nın sağlığında yayılmaya başlamıştır. Nitekim Vasıl, bölgeye Hafs b. Sâlim'i dâi olarak göndermiştir.[66] O, burada geniş bir kitleye ulaşma çabası içerisinde olmuştur. Ancak Bölgede Mutezile'ye karşı olumlu bir hava olduğu kadar bir tepki de söz konusudur. Çünkü mihne[67] dönemindeki sıkıntılardan dolayı Abbasi iktidarına ve itizali fikirlere karşı tepki duyanlar, baskıların arttığı dönemlerde yaşadıkları bu yerleri terk ederek bu bölgede iskân etmişlerdir. Mihne döneminde Mâverâunnehir bölgesine göç edenler Mutezile'ye karşı olumsuz fikirleri burada yaymışlardır. Ancak bu olumsuz havaya rağmen belli bölgelerde ciddi bir Mutezile yandaşlığı da söz konusudur. Nitekim gücünü Barsa ve Bağdat'ta kaybeden Mutezile için Mâverâunnehir bölgesi zamanla önemli bir merkez olduğu görülmektedir.[68]

Ayrıca Iraklı Hanefilerin de bir kısmının usulde Mutezileye, furuda ise Ebû Hanife'ye bağlı olmaları da dikkat çekmektedir. Onlara göre Ebû Hanife usulde Muteziliydi. Bu yüzden bu gruba itikatta Mutezili, fıkıhta Hanefi olmalarından dolayı "Hanefi-Mutezililer" denmiştir.[69]

Hanefi-Mâturîdiler'e göre Kelâm ilmini iyi bilmeyen Hanefi usulcülerin, Ebû Hanife'nin itizal görüşünde olduğu konusundaki yanılgıları, onların Mutezili fikirlere meyletmelerine sebep olmuştur.[70] Bu yanılgıdan dolayı Bağdat ve Mâverâunnehir

---

Ancak onlar da zamanla taraftarlarının olmaması ve aralarından ciddi bir isim çıkaramadıkları için fikirleri ve iddiaları akamete uğramıştır. Madelung, ***The Spread of Mâturîdisim and Turks,*** s 56.

[66] İbn Murtazâ, Ahmed b. Yahya, ***Tabâkâ'tu'l-Mutezile,*** tahk: Susannâ Diwaldwizler**,** Beyrut, 1961, s. 32.

[67] Mutezilenin Abbasi yönetimi aracılığıyla kendisi gibi düşünmeyenlere baskı yaptığı devir. Bkz. Bozkurt, Nahide, ***Mutezile'nin Altın Çağı***, Ankara Okulu, 2002.

[68] Koçoğlu, Kıyasettin, ***Mâturîdi'nin Mutezile'ye Bakışı***, AÜSBE, Doktora Tezi, Ankara, 2005, s. 69.

[69] Madelung, ***Religious Trends in Early Islamıc Iran***, s.38; El-Ğalî, Ebû Kasım, ***Ebû Mansur el-Mâturidî Hayatuhu ve Arâuhu***, Beyrut, 2000, s. 38.

[70] Özen, "İmam Ebû Mansur el-Mâtûrîdi'nin Fıkıh Usulünü İnşâsı", s. 230-234.

bölgesi Hanefileri arasında Ebû Hanife'nin Mutezli mi yoksa Ehl-i Sünnet'ten mi olduğu ile ilgili tartışmalar uzun süre yapılmıştır. Belh şehrinde Kâ'bî'nin de etkisi ile "Hanefi-Mutezili" bir çizginin varlığından söz edimektedir.[71] Mutezililer, Büveyhiler döneminden itibaren Rey şehrinde de aktif olmaya başlamıştır.[72] Bağdat Mutezilesinden olup aynı zamanda bir Hanefi olan Kâ'bî ise bölgede yaşamış, Mâturîdî, Nesefi ve Lâmişî tarafından Mutezili fikirlerden dolayı sıkça eleştirilen bir âlimdir.

Diğer taraftan Ebû Bekir el-Harezmî[73] Ebû Abdillah ed-Damağânî[74] gibi hanefi âlimler, Mutezile ve görüşlerine sert bir şekilde karşı çıkmıştır. Onlar kelâmi meseleleri toptan reddedip, dinde akıl yürütme konusundaki endişelerini hadis taraftarlarıyla paylaşmış ve nakilci bir tutumu benimsemişledir.[75] Dönemin siyasi iktidarı olan Samani yönetimi de Ashâbu'l-Hadis'in görüşlerine yakın durmuş, Hanefi-Ashâbu'l-Hadis taraftarlarını desteklemiştir. Onlar bunun dışındaki Hanefi anlayışları ve diğer mezhepleri de engellemeye çalışmışlardır.[76] Ebu Ahmed el-Iyâzi[77] ve taraftarlarının oluşturduğu *İyâziyye Ekolü*[78], sonraki dönemlerde Ehl-i Hadisin fikirlerine yaklaşmış, dinde aklı kullanma ve rey anlayışından uzaklaşma eğilimi göstermişlerdir. Bundan dolayı bu ekole "Hanefi-Hadis taraftaraları" ya da

---

[71] Özen, Şükrü, "IV (X) Yüzyıllarda Mâverâunnehir'de Ehl-i Sünnet-Mutezile Mücadelesi ve Bir Ehl-i Sünnet Beyannemesi", ***İslam Araştırmaları Dergisi***, Sayı 9, İstanbul, 2003, s. 56 ; Ebû Hasan el-Kerhî (ö. 340/951), Ebû Bekir er-Râzî (ö. 370/980), Ebû Abdillah es-Sâymerî (ö.436/1044), Yusuf b. İsmail Lamaga nî (ö. 606/1210) gibi isimler Hanefi-Mutezililer'e örnek olarak verilir. İbn Murtazâ, ***Tabâkâ'u'l-Mutezile,*** s.130.; Maksidi, George, ***İbn Âkıl et la Resurgense I'Islam Traditionalist au XI Siécle***, Damas, 1963, s. 170.

[72] Madelung, "Mâturîdîlğin Yayılışı ve Türkler", s. 309-310.

[73] Vefatı Hicri 403/ miladi 1012 olan Hanefi bir bilgindir.

[74] Hicri 478/ Miladi 1085 vefat etmiş Hanefi bir bilgindir.

[75] Madelung, "Mâturîdîliğin Yayılışı ve Türkler", s. 308.

[76] Ak, Ahmet, ***Mâturîdî Kaynaklarda Mâturidî ve Mâturîdîlik***, Doktora Tezi, 2006, AÜSBE, s. 24.

[77] İbn Yahya, ***Şerhu Cümeli Usulu'd-Din***, Süleymaniye ktp, Şehid Ali Paşa, No:1648/II, v. 161b.

[78] Ebû Ahmed el-İyâzi ve takipçilerinin benimsediği, rey anlayışı yerine gelenekçi bir tavrı benimseyen Hanefilik anlayışı. Ak, ***Mâturîdî Kaynaklarda Mâturidî ve Mâturîdîlik***, s. 90-91.

"Hanefi gelenekçiler" denmektedir.[79] Hanefi-Hadis taraftarları yoğun olarak Buhâra ve çevresinde yerleşmiş ve böylece Buhâra, hadis taraftarları için önemli bir ilim merkezi haline gelmiştir.[80] Nitekim İbn Haldun bu konuyla alakalı olarak, Ehl-i Hadis taraftarı olan İmam Buhâri ile Buharalı kelâmcıların münazara ve münakaşalarından bahsetmektedir.[81] Hatta bu konuda tartışmalar o kadar ileri gitmiştirki Buhari, *"Kitâbu'l-İman"* adlı eserini mürci fikirleri savunduğunu düşündüğü Hanefi-Mâturidî kelâmcılara reddiye olarak yazdığı iddia edilir.[82]

Mâturîdî'nin de içlerinde bulunduğu *Cüzcâziyye ekolü*[83] ise, akıl yürütmeden vazgeçmeyerek Hanefilikle nerdeyse özdeşleşen rey çizgisini devam ettirmiştir. Bundan dolayı onlara, Hanefi-Mâturîdiler, Semerkand Hanefileri ya da Hanefi-Rey taraftarları denilmiştir.[84] İtizal fikrini reddeden, diğer taraftan gelenekçi hadis taraftarlığını da benimsemeyen, ancak akılcı düşünceyi savunan bu kitle, Ebû Hanife'nin itikadi ve fıkhi görüşlerine tamamiyle bağlı olan Semerkand ekolü ve onun lideri konumundaki Mâturîdî etrafında toplanmıştır. Böylelikle onu takip edenler, zaman içerisinde Hanefi-Mâturîdi olarak isimlendirilmiştir. Mâturîdi ve Semerkandlı Hanefiler, diğer Hanefi gruplardan, usul ve furu' konularının her ikisinde de Ebû Hanife'ye tam bağlı olmaları ile ayrılmışlardır.[85]

Maverâunnehir bölgesi, Abbasi iktidarının zayıflamasından sonra çeşitli siyasi ve dini grupların etkisinde kalmış olmakla beraber, bu gruplardan hiçbirisi fıkıhta

---

[79] Ak, ***Mâturîdî Kaynaklarda Mâturidî ve Mâturîdîlik***, s. 101.
[80] Kutlu, ***İslam Düşüncesinde İlk Gelenekçiler***, s. 185-186.
[81] İbn Haldun, ***Mukaddime***, çev: Süleyman Uludağ, İstanbul, 1983, Cillt III, s.102.
[82] Zebidi, Zeynüddin ***Sahihi Buhari Muhtasarı Tecridi Sahih Tercemesi***, DİBY, Ankara 1991,28-130; Çakın, Kamil, "Buhari'nin Mürcie İle İman Konusunda Tartışması", ***AÜİFD***, Cilt XXXII, Ankara, 1992, s. 185.
[83] Ebû Süleyman el Cüzcâzî ve taraftarlarının benimsediği, dini konularda rey anlayışını benimseyen ve savunan Hanefilik anlayışı. Ak, ***Mâturîdî Kaynaklarda Mâturidî ve Mâturîdîlik***, s. 84-88.
[84] Ak, Ahmet, ***Büyük Türk Âlimi Mâturidi ve Mâturidilik***, İstanbul 2008, s.113.
[85] Nesefi, Ebû Mûin, ***et-Temhîd fi Usûli'd- Din,*** tah: Abduhayy el-Kâbil, Kahire, 1987, s. 16-17.

Hanefilik, itikatta Mürcilik kadar etkili olamamıştır.[86] Nitekim hicri V. asırdan itibaren bölgede yaşayan Türklerin büyük bir çoğunluğunun Hanefi olduğu bilinir.[87] Yöneticiler tarafından Hanefi kadıların bölgeye atanması, eğitimde bu mezhebe önem verilmesi, Hanefiliğin Mâverâunnehir bölgesinde güçlü olmasını sağlayan önemli etkenlerdendir.[88]

Hicaz bölgesinin tutumu tabi olarak bundan farklı olmuştur. Onların din anlayışı ağırlıklı olarak gelenekçi olup, Ashâbu'l-Hadis taraftarı olmak olarak tanımlanabilir. Onlar, akıl yürütmeye, yeni müslüman olan ve farklı kültürlerden gelen insanlar kadar ihtiyaç duymamışlardır.[89] Ancak farklı coğrafyalarda farklı kültürlerle yaşıyan insanlar için, dinin anlaşılması ve yorumlanması noktasında bu gelenekçi tavır yeterli olmamıştır. Bu yüzden Hanefiliğin İslam dininin temel prensiplerinin anlaşılması için getirdiği başta rey olmak üzere kıyas, istihsan, istislah gibi kavramlar, bu sebep ve ihtiyaçlardan dolayı ortaya çıkmış olmalıdır.

Hanefiliğin'de süratle yayılması ve Müslüman olan Türklerin aynı zamanda hanefi olmaları dikkat çekici bir husustur. Neticede Ebû Hanife'ye gösterilen bu büyük saygı onu, takip eden bu topluluğun dini lideri yapmıştır.[90] Ebû Hanife'nin görüşleriyle Ehl-i Sünnet kelâmının oluşmasında etkili olduğu ortadadır. Onun bu

---

[86] Kutlu, ***Türklerin İslamlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri***, s.158.
[87] Madelung, "Mâturîdîlğin Yayılışı ve Türkler", s. 315.

[88] Ak, ***Mâturîdî Kaynaklarda Mâturidî ve Mâturîdîlik***, s. 79. Bölgede Ebû Hanife'nin bu derece ilgi görmesinin nedenlerinden biri, onun din anlayışında kendine has tutumundan kaynaklanmaktadır. Bilindiği üzere din dili, dinin geldiği kültürün öğelerini barındırır. Yeni müslüman olan toplumlar için eski kültür ve yeni dini uzlaştırmanın yolu ise ancak kıyas ve ictihattan geçer. Ebû Hanife'nin yapmaya çalıştığı şey de budur ve geniş bir halk kitlesi tarafından benimsenmiştir. Bu yüzden Türkler'in hâkimiyeti altında olan yerlerde yoğun olarak gözlenen Hanefilik, nerdeyse milli bir mezhep haline gelmiştir. Nitekim farklı kültür ve dinlerden gelip müslüman olanların böyle bir yaklaşıma ihtiyaçları da vardır. Kutlu, "Bilinmeyen Yönleriyle İmamı Mâturîdî", s. 18.

[89] Özcan, Hanifi, "Türk Din Anlayışı: Mâturîdîlik", ***İmam Mâtûrîdi ve Mâturîdîlik***, Haz: Sönmez Kutlu, Kitabiyyat, Ankara, 2003, s. 286.
[90] Madelung, "Horasan ve Mâverahünnehir'de İlk Mürcie ve Hanefiliğin Yayılışı", s. 84.

derece önemli olması ise zamansal önceliği kadar ortaya koyduğu şeylerin önemi ile açıklanabilir.[91]

Hanefilik, tarihi süreç içerisinde değerlendirildiğinde çeşitli dönemlerde siyasi iktidar tarafından kollanıp gözetlenmiştir. Nitekim Selçuklular dönemi incelendiğinde hanefiliğin siyasi iktidar tarafından açıktan desteklendiği görülecektir. Câmi ve medreselerde Hanefi ağırlıklı eğitim verilmiş, ibadetler çoğunlukla Hanefi fıkhına göre yerine getirilmiştir. Bundan dolayı Selçuklu Türklerinin hâkimiyeti altına giren tüm bölgelerde Hanefilik baskın mezhep olmuştur. Hanefilik üzerine eğitim veren medreselerin açılması, ilk başlarda sadece Hanefi fıkhına tabi olan imamların ve kadıların camilerde görevlendirilmeleri Hanefiliğin yayılmasını sağlayan önemli etkenlerdendir. Aynı zamanda Hanefi fâkihlerin, kadılık vazifesiyle tarihi, siyasi, askeri ve kültürel öneme sahip büyük yerlere atanması dikkat çekici diğer bir konudur. Mesela kaynaklar Selçuklu sultanı Dukak'ın Fergana bölgesinden Balasagunlu bir Türk olan Musa b. Abdillah el-Lâmişî'yi[92] Semerkand'tan getirerek Şam'a kadı olarak atadığından bahseder.[93]

Tuğrul Bey'in yönetimi ve kontrolü altında Mâturidiliğin öne çıkarılıp "Eş'ariliğin lanetlenmesi" hususundaki meşhur olan yaptırımı diğer dikkat çekici

---

[91] Yeşilyurt, "Fıkhu'l-Ekbere Metodik Bir Bakış", s.175.

[92] Hanefi Fakihi olan Lâmişi'nin Vefatı hicri 506 Miladi 1112'dir. İbn Manzur, ***Muhtasar Tarihu'l-Dımeşk***, Kahire, trs, s. 3149.; İbn Tağriberdî, ***en-Nucumu'z-Zâhira fî Muluk Mısri ve'l-Kahire,*** Kahire, trs, s. 561.

[93] İbn Manzur, ***Muhtasar Tarihu'l Dımeşk***, s. 3149; İbn Tağriberdî, ***en-Nucumu'z-Zâhira fî Muluk Mısri ve'l-Kahire,*** Kahire, trs, s. 561; Madelung, "11-13 Asırlarda Hanefi Âlimlerin Orta Asya'dan Batıya Göçleri", s. 374.; Hatta bu konu o kadar ileri gitmiştir ki, orduda ameli konularda Şâfi ve itikadi konularda Eş'ari mezhebinden olanların bunu gizlemek zorunda kaldıkları dahi rivayet edilmiştir. Madelung, ***Religious Trends in Early Islamic Iran,*** s. 35.

hususdur. Tuğrul Beyin bu tavrı Şafii-Eş'ari çizgideki âlimlere karşı radikal bir tutumdur. Hâlbuki o, Hanefi-Mutezili âlimlere bu şekilde davranmamıştır.[94]

Mâverâunnehir bölgesi başta olmak üzere Türk hâkimiyetindeki tüm bölgelerde, ilk dönemde Mutezile'ye karşı gösterilen tepkiden daha büyük bir tepki zamanla Eş'arilere karşı gösterilmeye başlanmıştır. Bilindiği üzere bir kısım Hanefiler itikadi konulardaki görüşleriyle Ebû Hanife'den ayrılıp Mutezili fikirlere yönelmişlerdi. Diğer Hanefilerce Mutezile'ye yaklaşmak olarak yorumlanıp kabul edilemeyen bu tavır, onlara göre Ebû Hanife'nin görüşlerinin de bu doğrultuda olduğu iddiasına dayandırılmıştır.[95]

Eş'arilere duyulan ortak tepkiden dolayı Hanefi-Mâturîdiler ile Hanefi-Mutezililerin kendi aralarında birleşip, Eş'arilere karşı ortak hareket mekanizması oluşturmaları dikkat çekmiştir. Eş'arilere karşı sergilenen bu sert tavır, Tuğrul Bey'in vefatından sonra Eş'ari vezir Nizmü'l-Mülk tarafından değiştirilmiştir.[96] Mâturîdilik dışındaki mezheplere karşı yapılan bu uygulamalar sonraları çeşitli mezhep mensubu imam ve kadıların devlet görevlerine atanması, diğer mezheplere yönelik eğitim yapan medreselerin açılmasıyla değişmişse de Hanefilik bölgede her zaman için ağırlığı olan bir mezhep olmuştur.

1.4.Hanefi–Mâturîdî Yaklaşım

Ebû Hanife'nin fıkha ve itikada dair görüşleri ilk başlarda Hanefilik diye isimlendirilmekteyken, Mâturîdi'nin onun itikadi görüşlerini sistemleştirmesinden sonra bu yapı genel olarak Mâturîdilik şeklinde adlandırılmaya başlanmıştır. Ancak

---

[94] Madelung, ***The Spread of Mâtûrîdisim and Turks,*** s 13.

[95] Madelung, ***Religious Trends in Early Islamic Iran,*** s. 29.

[96] Madelung, ***The Spread of Mâtûrîdisim and Turks,*** s 13.

fıkıh sahasında Ebû Hanife'nin görüşlerinin takip edilmesi nedeniyle bu sahada Hanefilik ismi kullanılmaya devam etmiştir. Belki de bu sebepten dolayı Subkî'nin Mâturîdi'ye ait olma ihtimali yüksek olan bir eseri şerh ederken onun görüşlerini mezhepsel olarak *"Mâturîdiyye"* yerine *"Hanefiyye"* şeklinde isimlendirdiği bilinmektedir.[97]

Mâturîdilik, doğu Hanefi geleneği üzerine kurulmuştur. Hanefilikten her hangi bir noktada ayrılmayan bu ekol, Hanefiliğin Semerkand'daki kelâmî yorumu olarak da kabul edilir.[98] Hatta Mâturîdilik, Hanefilikten ayrı düşünülmediği ve ondan ayrı sayılmadığı için uzunca bir süre Eş'ariliğin rakibi olarak Hanefilik görülmüştür.[99] Mâturîdilik, Ebû Hanife'yi itikatta takip eden Ebû Mansur el-Mâturîdi'nin geliştirdiği akâid sisteminin ismidir.

Semerkand bölgesindeki Hanefilerin lideri kabul edilen Mâturîdi ve hocaları Ebû Hanife'nin itikad ve fıkıh anlayışını benimsemiş kimselerdir. Onun, Ebû Hanife'nin itikadi görüşlerini sistemleştirilip savunulmasıyla ilgili fikirleri, önceleri *"Semerkand Hanefililiği"* olarak tanımlanmış, daha sonraları *"Mâturîdîlik"* olarak isimlendirilmiştir.[100]

---

[97] Yeprem, M. Saim, ***Mâtûrîdi'nin Âkide Risalesi ve Şerhi***, İFAV, İstanbul, 2000, s.51.
[98] Madelung, ***Religious Trends in Early Islamic Iran,*** s. 30.
[99] Yeşilyurt, "Fıkhu'l-Ekbere Metodik Bir Bakış", s.176.
[100] Rodolph, Ulrıch,E.J., ***al-Mâtûrîdi Und Die Sünnitiache Thelogie in Semerkand***, Brill Leinden, Newyork-Koln, 1997, s.160. Bir başka açıdan Mâturîdilik semantik aklın temsil edildiği kelam ekolü olup, teolojik orijin olarak Semerkand Hanefilerine dayanan yerel bir kelam öğretisidir. Başka bir tarife göreyse Mâturîdilik, Eş'arilik'e göre aklı daha aktif kullanmakla beraber Selef akidesine yakın kalmayı başarabilmiş, akılcılıkta Mutezile ve Eş'arilik arasında olmuş bir nevi Türk Sünniliğidir.Atay, Hüseyin, ***İslâm'ın İnanç Esasları***, Ankara, 1992, s. 107.; Madelung, ***Religious Trends in Early Islamic Iran,*** s.38.; Yörükan, Yusuf Ziya, ***İslâm Akaid Sisteminde Gelişmeler,*** Ötüken, İstanbul, 2006, s. 21.; Işık, Kemal, ***Mâtûrîdi'nin Kelam Sisteminde İman, Allah ve Peygamberlik Anlayışı***, Fütüvvet Yay, Ankara, 1980, s. 23.; Yörükan, ***İslâm Akaid Sisteminde Gelişmeler,*** s. 14.

Batılı kaynaklarda ilk dönem Mâturîdiliği, Semerkand âlimlerinin yöresel kelâm doktrini olarak bahsedilmektedir.[101] Bu anlayışa göre, Mâturîdilik, müstakil düşünceleri olan, ayrı bir kelâm ekolü değil, Hanefiliğin Semerkand ve çevresinde etkili bir temsili, Hanefi fukahanın veya Mâverâunnehir âlimlerinin yolu olarak kabul edilmiştir.[102] Bu açıdan müsteşriklerin büyük bir kısmı *"Mâturîdîlik"* ismi yerine *"Hanefi-Mâturîdî"* ismini tercih etmişlerdir. Onlara göre müstakil bir mezhep olarak Mâturîdilik yoktur, Mâturidîlik, Hanefiliğin Semerkand ve çevresindeki yorumu ve uzantısıdır.[103]

Mâturîdîliğin fıkıhta Hanefilik, itikatta Mürcie ile hayati bir ilişkisi vardır. Ebû Hanife itikadi görüş ve yorumlarıyla Mâturîdilik fikrinin temelini oluşturur. Ebû Hanife'nin akidevi görüşlerinin Mürcie'ye dayanmasından dolayı, Ebû Hanife ve taraftarları makâlât ve fırak kitaplarında Mürcie'nin bir alt kolu olarak sayılmıştır.[104]

Ebû Hanife'ye ait akaid risaleleri Mâturîdi'nin elinde muhaliflerin görüşlerini çürütecek şekilde akli delillerle desteklenerek kendi içinde tutarlı bilimsel düzeye ulaştırılmıştır. Ebû Hanife'ye dayanan inanç konularının ilmi verilerle desteklenip aklileştirilmesi, Mâturîdi kelâm sisteminin teşekkülünün temelini oluşturmuştur. Bu açıdan Ebû Hanife tarafından sistemleştirilen Selef akidesi, Mâturîdi'nin elinde yorumlanarak kelâm ilmine dönmüştür.[105]

---

[101] Madelung, ***The Spread of Mâtûrîdisim and Turks,*** s. 3.
[102] Uludağ, Süleyman,"Mâturîdi Kelamı ve Taftazâni Üstüne Düşünceler", ***Aylık Dergi***, Ehl-i Sünnet Özel Sayısı, 1985, s.321.
[103] Yazıcıoğlu, ***Mâturîdi ve Nesefi'ye Göre İnsan Hürriyeti Kavramı,*** s.10 ; "Mâturîdî Kelam Ekolünün İki Büyük Siması: Ebu Mansur Mâturîdî ve Ebû'l-Mu'în en-Nesefi", ***İmam Mâturîdî ve Mâturîdîlik***, Haz: Sönmez Kutlu, Ankara, 2003, s. 156.
[104] Eş'ari, ***Makalâtu'l-İslamiyyîn***, s. 219.
[105] Bahçeci, Muhittin, "Mâturîdi'nin Kelam Metodu", ***Ebû Mansur Semerkandî Mâturîdi,*** Erciyes Ünv. Gevher Nesibe Ens., Kayseri, 1986, s .30.

Mâturîdi, kelâm sistemini oluştururken görüşlerinin kaynağını, Ebu Hanife'nin de benimsediği Mürci fikirlerden almıştır. Ancak o bununla beraber Kerrâmiyye ve Neccâriyye[106] gibi aşırı Mürci tavırlardan uzak durmuş, Selefi anlayışa mensup Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat ile Mürcie arasında köprü olmuştur.[107] Bu açıdan Hanefi-Mâturidi ekol, aşırı lafızcı yaklaşımlara karşı yoruma daha fazla yer vererek istihsan, istislah gibi hüküm çıkarma yöntemlerini geliştirmiştir.[108]

Ancak Mâturîdîlik tek başına İmam Mâturîdî'nin görüşleri ekseninde oluşan bir mezhep değil, Ebû Hanife'nin itikadi ve fıkhi görüşlerinin Semerkandlı kelâmcılar tarafından değerlendirilmesi sonucu, zaman içerisinde oluşan ve olgunlaşan ortak bir görüş ve tavırdır. Nesefî gibi bazı Semerkandlı âlimlerin ciddi katkı ve etkisi ile Mâturîdî, Mâverâunnehir Hanefileri içerisinde zamanla lider konuma gelmiştir.[109] Bu açıdan Mâturîdîlik, zamansal olarak Ebû Mansur el-Mâturîdî'nin ölümünden bir iki asır sonra teşekkülünü tamamlamıştır. Bu gelişim üç ana dönemde incelenebilir.

İlk dönem, hicri IV. asrın sonlarına kadar süren zaman dilimini içerir. Semerkand ve çevresinde Hanefi-Mâturîdî anlayış etkin ve baskın durumdadır. Mutezile başta olmak üzere, Müşebbihe, Mücessime, Kerrâmiye gibi fırkalara karşı muhalefet vardır. Ancak bu dönemde Mâturîdîliğin yine kendileri gibi Ehl-i Sünnet'in bir kolu olan Eş'ariler'le doğrudan bir ilişkisi söz konusu değildir.

---

[106] Harputî, Abdüllâtif, ***Kelam Tarihi***, sad.:Muammer Esen, Ankara Okulu, Ankara, 2005, s.76.
[107] Kutlu,Sönmez, "Ebu Mansur el-Mâturîdî'nin Tarihi Araka Planı", ***İmam Mâturîdî ve Mâturîdîlik***.,Haz: Sönmez Kutlu, Kitabiyyat, Ankara, 2003, s. 145.
[108] Düzgün-Ay, "Kelam İlminin Doğuşu, Gelişimi ve İslami ilimler İçerisindeki Yeri", s.7.
[109] Rudolph, J."Mâturidîliğin Ortaya Çıkışı", ***İmam Mâturîdi ve Mâturîdîlik***, Haz: Sönmez Kutlu, Kitabiyyat, Ankara, 2003, s. 302.

Mâturîdîliğin ikinci aşaması ise hicri V. asırdan itibaren başlamaktadır. Bu dönemde Hanefi-Mâturîdi oluşum mezhepsel olarak belirginlik kazanmıştır. İlk dönemdeki tavır değişmiş artık sadece Ehl-i Sünnet dışı mezhepler değil aynı zamanda başta Eş'ariler olmak üzere Ehl-i Sünnet içerisindeki mezhepler muhatap alınmıştır. Böylece onların görüşleri irdelenmiş, çeşitli tenkitlerde bulunulmuştur.

Üçüncü aşama ise hicri VI. asrın ikinci yarısından itibaren başlar. Mâturîdilik, mezheb olarak artık oluşumu tamamlamış, Ehl-i Sünnet dairesi içerisinde farklı bir ekol olarak kurumsallaşmıştır. Nitekim bu dönemde fikri münakaşaların muhatabı Ehl-i Sünnet dışındakilerden daha çok Eş'arilerdir.[110] Ebû Hanife'nin fikirleri ile şekillenerek kapalı bir çevrede oluşan Mâturîdilik, özlü bir ifade ile Semerkandlı Hanefi ulemanın kelâmi tavrıdır.[111] Mutezile'ye karşı olmakla kendini gösteren bu tavır, Eş'ariler'le olan çekişmeler neticesinde Hanefilik şuurunu oluşturmuş, bu da "Mâturîdilik" kimliğinin gelişmesini hızlandırmıştır.[112]

Hanefiliğin itikadi yönünü sistemleştiren ve yeni fikirler çerçevesinde genişleten Ebû Mansur el-Mâturîdi'nin başını çektiği Hanefi-Mâturîdi yaklaşım hicri IV. asırdan itibaren İslam dünyasının doğu kısmında etkili olmaya başlamıştır. Bu

---

[110] Madelung, "Mâturîdîliğin Yayılışı ve Türkler", s. 319.
[111] Rudolph, "Mâturîdîliğin Ortaya Çıkışı", s. 297.
[112] Rudolph, "Mâturidilik'in Ortaya Çıkışı", s. 302-303. İslam Mezhepler Tarihi kaynaklarından birçoğu Mâturîdi hakkında bir bilgi vermez. Bağdadi'(ö.429/1037)nin *el-Fark Beynel Fırak*'ında, İbn Hazm (ö.456/1063) *el-Fisâl*'inde, İsferanî'nin (ö.471/1078) *et-Tabsıra fi'd-Din*'inde eş-Şehristani'nin (ö.548/1154)) *el-Milel ve'l-Nihâl'*inde adlı eserlerinde onunla ilgili bir bilgi yoktur. Bu bağlamda Mâtûrîdi mezhebinin ortaya çıktığı döneme ait ciddi bilgi sıkıntısı söz konusudur. Bu bilgi eksikliği ile beraber Semerkand ve çevresindeki siyasi ve ictimai kültürel durum da iyi irdelenmiş değildir. O devirle ilgi çalışmalar, genellikle sayıları beş altıyı geçmeyen kelam metinleri ya da birkaç asır sonra yazılmış tabakât kitaplarına dayanır. Sayılan bu faktörler neticesinde Mâturîdi ve Mâturîdîlik ile ilgili çok sayıda farklı kaynaktan detaylı bilgi sunma imkânı ortadan kalkmıştır. Kuegelgen Anke Von; Mumınov, Ashirbek, "Mâturîdî Döneminde Semerkand İlahiyatçıları (4./10. Asır)", ***İmam Mâturîdî ve Mâturîdîlik***, Edt: Sönmez Kutlu, Kitâbiyat, Ankara, 2003, s. 259.

yerlerin yeni fethedilen ya da etnik olarak Araplar dışındaki unsurların ağırlıklı olduğu bölgeler olması dikkat çekicidir.[113]

Mâturîdi, gösterdiği büyük gayret ve başarı sayesinde "Hanefi mezhebinin mütekellimi" ismini almayı hak etmiştir. Hanefilik, Ebû Hanife'nin sadece fıkhi görüşlerini kapsarken, Mâturîdilik onun itikadi ve felsefi görüşlerini sistemli bir şekilde geliştirerek aktarmaya devam etmiştir.[114] Yani Hanefilik artık sadece fıkıh konularıyla meşgul olan Ebû Hanife taraftarlığı iken, Mâturîdilik onun itikadi konulardaki görüşlerinin temsilcisidir. Nitekim Selçuklular ve Osmanlılar dönemlerinde "Müslüman Türk" denince akla "Hanefilik ve Mâturîdîlik" gelmiştir. Bu iki kimlik Selçuklulardan başlayan tarihi bir süreçte birleşmiştir.[115] Bu bağlamda akılcı bir anlayışla, Türk kültürü çevresinden ortaya çıkan Mâturîdilik, Hanefilikten ayrı düşünülemez bir konumdadır.

Mâturîdik, bazı düşünürler tarafından bir kelâm ekolu değil de Ebû Hanife'nin Semerkand bölgesindeki taraftarlığı olarak değerlendirilse de bu doğru değildir. Çünkü Ebû Hanife'nin akide ile ilgili görüşlerini Matûrîdi'nin geliştirdiğini ve Mâturîdi ekole mensup çok sayıda âlimin Ebû Hanife'nin düşünce ve anlayışından hareketle yeni fikirler ortaya koyarak onu aştıkları görülmektedir. Temel düşünce yapısı Ebû Hanife'ye benzemekle beraber, Mâturîdi kelâm sistemi bir takım

---

[113] Acimamatov, ***Türklerin İslamlaşma Sürecinde Mezheplerin Rolü***, s. 96. Mâturîdilik'in bölgeye hâkimiyeti fıkıhta Hanefi, itikatta Mâturîdi anlayışın benimsenmesi olarak kabul edilmiştir. Bu yüzden Hanefiliğin ilk dönemlerde Semerkand ve civarlarındaki yorumu olan Hanefi-Mâturîdî yaklaşım Hanefilik ismi ile anılmıştır.[113] Hakîm es-Semerkandî (340/951), Ali b Sabir er-Rüstuğfâni (345/956) Abdülkerim b. Musa el-Pezdevi(390/999) gibi isimler aracığıyla Mâverâunnehir, Türkistan, Kazan, Buhara, Afgan, Pencap ve Kaşgar bölgelerine yayılmıştır. Günümüzde Mâturîdilik ismi ile Horasan, Orta Asya, Hindistan, Pakistan, Doğu Türkistan, Malezya, Endonezya, Kafkaslar, Rusya, Türkiye ve Ortadoğu başta olmak üzere zaman içerisinde geniş bir coğrafyaya ulaşmıştır.

[114] Yeprem, M. Saim, ***İrade Hürriyeti ve İmamı Mâturîdi***, İFAV, İstanbul, 1997, s. 257.
[115] Kutlu, "Bilinmeyen Yönleriyle İmam-ı Mâturîdî", s. 53.

farklılıkları da beraberinde getirmiştir. Bu açıdan Ebû Hanife'ye ait *el-Fıkhu'l-Ekber'*deki akaid metodunun Mâturîdi aracığıyla *Kitabu't-Tevhid*'te kelâm sistemine döndüğünü görülmektedir.

Mâturîdi ekolün İslam düşüncesine önemli katkılardan biri de farklı kültür ve etnik unsurlardan gelen insanların, Araplaşmadan müslümanlaşmasını sağlamak olmuştur. Ehl-i Hadis ismiyle de bilinen Medine ekolünün gelenekselci din anlayışı bir yerde Arap kültürünü nakletmekte, müslümanlaştırırken aynı zamanda Araplaştırmaktaydı. Kendi kültürlerini kaybetmeden müslüman olan milletler eski kültürleri ile yeni dinlerini uzlaştırmak durumda kalmışlar, bu yüzden yeni dinleri ile eski kültürlerini bir arada eritme çabasına girişmişlerdir. Mâturîdîliğin bu alandaki hizmeti, İslamiyeti Türk kültürü içerisine yerleştirilmesi ve bir Türk-İslam anlayışını oluşturmasıdır.[116] Bu açıdan Mâturîdi akılcı din anlayışının önemli simalarından birisidir. Her ne kadar bu anlayış ilk olarak Ebû Hanife tarafından ortaya atılmış ve geliştirilmeye çalışılmışsa da onun teolojik ve felsefi gelişimi Mâturîdî ve ekolü tarafından gerçekleştirilmiştir.[117]

Çalışma konumuzun merkezinde olan Lâmişî, Mâturîdi kelâm sistemi içerisinde yer alarak bu sistemin gelişim sürecinde önemli görevler ifa etmiştir. Onun hayatı, eserleri ve görüşleri ile tanınması, Lâmişî'nin gün yüzüne çıkarılması Mâturîdi düşünce yapısının daha iyi anlaşılmasını sağlayacaktır.

---

[116] Özcan, "Türk Din Anlayışı: Mâturîdîlik", s. 287.
[117] Kutlu, "Giriş", ***İmam Mâturîdi ve Mâturîdilik***, s. 9.

2.KELÂM-USULÛ'L-FIKH İLİŞKİSİ

Kelâm ilmi ve Usulu'l-Fıkh yani İslam Hukuk Felsefesi ilmi müslümanların bilim dünyasına sunduğu iki önemli ilim dalıdır.[118] Bu ilimler müslüman din âlimleri tarafından geliştirilmiş olup, sistematik düşünceye dayalı felsefi birikim gerektiren teori ve pratiğin birleştirildiği ilimlerdir.

Mâtûridi kelâm düşüncesini anlayabilmek için Ebû Hanife'nin Fıkıh Usulü ve Kelâm ilimlerini nasıl değerlendirdiğini bilmek oldukça önemlidir. Ebû Hanife her iki ilim için önem arz eden *"fıkh"* kavramına vurgu yapar ve bu kavramı "kişinin hak ve sorumluluklarını bilmesi" şeklinde tanımlar. Bu tanımın insan yaşamı dikkate alındığında dini açıdan geniş bir alanı kapsadığı görülecektir.[119] Bu bağlamda Ebû Hanife'nin, *"el-Fıkhu'l-Ekber"* tabirini Kelâm ilmi için kullanmasından bununla "itikad sahasında doğru ve güvenilir olanı bilmek" manasını kasdettiği ortaya çıkar.[120] Nitekim İlk dönemlerde *"fıkh"* kavramı, itikad, amel ve ahlak alanını kuşatan geniş bir sahayı ifade etmekteydi. Kişinin lehinde ve aleyhinde olanı bilmesi demek olan fıkıh kavramının itikadi konulardaki kısmına *"el-Fıkhu'l-Ekber",* ameli alandaki kısmına *"el-Fıkhu'l-Ahkâm*" denmiştir.[121]

Yine Ebû Hanife'ye ait "dinde fıkıh, ahkâmda fıkıhtan daha iyidir" görüşü onun bakış açısını göstermektedir.[122] Nitekim dinde derinleşmek tabiri Hanefi-Mâturidi geleneğinde İlm-i Tevhid'de derinleşmek olarak kabul edilmiştir. O, ilmihal

---

[118] Atay, Hüseyin, "Ebû Mansur el-Mâturîdî ve Bilgi Kuramı", ***İmam Mâturîdî ve Mâturîdîlik***, Ed: Sönmez Kutlu, Kitâbiyat, Ankara, 2003, s.175; Ay, ***Şadru'ş-Şeria' da Varlık***, s. 31.

[119] Çalışkan, İbrahim, "Fıkıh İlminin Mahiyeti ve Tarihi Gelişimi", ***Fıkıh***, İlitam-Ankuzem, Ankara, 2006, s. 5.

[120] Beyâdi, Kemeladdin, ***İşâretü'l-Merâm an İbâretü'l-İmam,*** Beyrut, trh, s. 28; Öz, Mustafa, ***İmam Azam'ın Beş Eseri,*** İstanbul, 1992, s.35.

[121] Hanefi, ***et-Turâs ve't-Tecdid mine'l- Akâid ile's-Sevrâ***, Cilt I, s. 68; Çelebi, "Risaleleri ve İtikadi Görüşleri ile İmam-ı Azam Ebû Hanife", s. 70.

[122] Ebû Hanife, ***Fıkhu'l-Ebsât***, çev: Mustafa Öz, İstanbul, 1981, s. 43.

kavramını amele dâhil hükümlerin öğretildiği Fıkıh ilmi olarak değil, imana dâhil hükümlerin öğretildiği İlm-i Tevhid olarak açıklamıştır.[123] Bu anlayış daha sonraki dönemlerde de devam etmiştir. Hanefiler arasında dinde fıkıh olan Tevhid ilmi, şeri' meselelerden ibaret olan Fıkıh ilminden üstündür prensibi benimsenmiştir. Bu bağlamda klasik dönem Mâturîdi kelâm anlayışına hâkim olan "Kişinin ilm-i hal bilgisi öğrenmesi farzdır" ibaresi ile kastedilenin, iman hükümlerinin öğrenilmesi olduğu ortaya çıkmıştır.[124]

"Fıkh" kavramı zamanla ilk dönemlerdeki anlama, anlayış veya anlayışdaki incelik manalarından daha kapsamlı bir anlam zeminine kaydırılmıştır.[125] Bu yüzden Mâturîdi, "fıkıh" kavramının bilişsel yönü üzerinde durmuş, bunun önemini vurgulamıştır. Ona göre fıkıh, bir şeyi başka bir şeyin vasıtasıyla ya da delaletiyle bilmektir. Bu açıdan fıkıh, görünen vasıtasıyla görünmeyen hakkında bilgiye ulaşmak anlamına gelir.[126] Ancak bu sıradan bir bilmek değildir. Bilinen şeyin bütününe nufüz etme, görünenden hareket ederek görünmeyene ulaşmaktır.[127] Nitekim Tevbe sûresi 22. Ayette geçen *"tefekkahu"* kelimesi dinde derinleşmeyi, kelimelerin anlamına nüfüz etmeyi içerir. Lâmişî ise *"fıkh"* kavramını, düşüncede isabet etme, hükmün dayandığı gizli manayı görüş ve bunu akli çıkarımla bulup ortaya çıkarma olarak tanımlar.[128]

---

[123] Yörükan, ***İslâm Akaid Sisteminde Gelişmeler,*** s. 245.
[124] Subki, "es-Seyfu'l-Meşhûr fi Akideti'l-Ebî Mansûr", s. 92-93.
[125] Goldziher, İgnaz, "İslam Hukuku", (Barthold, W. ***İslam Medeniyeti Tarihi*** içerisinde), s. 277.
[126] Özcan, Hanifi,"Mâtûrîdi'nin Bilgi Teorisinde "Fıkh" Terimi", ***DEÜİFD***, İzmir, 1987, Sayı IV, s.143-144.
[127] Beşer, Faruk, "Bir Bilgi Türü Olarak Fıkıh ve Diğer Disiplinlerle İlişkisi", ***Usul-İslam Araştırmaları***, Ocak-Haziran 2006, Sayı V, s. 34.
[128] Lâmişî, ***Keşfu'l-Elfâz***, s. 253.

Mâturîdi gelenekte, *"fıkh"* kavramı teemmül, tedebbür, tefekkür, nazar, marife, akletme, istidlal gibi kavramlarla yakın ilişkidedir.[129] Bu anlamda *"fıkh",* din üzerinde topyekün bir anlama faaliyetidir.[130] Mâturîdi bilgi sisteminde fıkhın amacı, "Allah'ın varlığı ve birliği, Hz. Peygamberin nübüvveti ve Âhiret gününün varlığının bilinmesidir" denilebilir.[131]

İslam düşünce tarihine bakıldığında Usulü'l-Fıkh ve Kelâm ilimlerinin akılcı düşünce yanlıları tarafından kurulup desteklendiği görülecektir.[132] Kelâm İlmine, dinde var olanları, akli usullerle elde etmeyi amaçladığı için*"Usulü'd-Din"* adı verilmiştir.[133] Bilindiği gibi dini düşüncede aklı kullanmak ilk başlarda rey anlayışı ya da reycilik olarak isimlendirilmiştir. Bu dönemde sistematik akıl yürütmenin Kelâm ve Fıkıh Usulü ilimlerinde uygulanmasında bir farklılık söz konusu değildir. Sonraki asırlarda Yunan felsefesi aracılığıyla Kelâm İlminin içerisine yoğun bir şekilde Kur'ani olmayan kavramların girmesiyle farklılıklar ortaya çıkmış ve bu farklılıklar zamanla çoğalmıştır. Kelâm İlminin İslam inanç esaslarını vahiyden hareketle ortaya koyan, bunlar üzerinde oluşabilecek şüpheleri ortadan kaldırmaya yarayan bir ilim olduğu düşünüldüğünde[134], Kelâm ve Fıkıh Usulü ilimlerinin ortak paydasının, doğru bilgi ve doğru kavrayışa ulaşma yöntemi olduğu görülecektir. Bu açıdan biri, diğerini derinden etkilemektedir.[135]

---

[129] Özdeş, ***Mâtûrîdî'nin Tefsir Anlayışı***, s. 125.
[130] Beşer, "Bir Bilgi Türü Olarak Fıkıh ve Diğer Disiplinlerle İlişkisi", s. 44.
[131] Özcan, *"Mâtûrîdi'nin Bilgi Teorisinde "Fıkh" Terimi",* s. 145-150.
[132] Atay, ***İslâm'ın İnanç Esasları***, s. 19-20.
[133] Hanefi, ***et-Turâs ve't-Tecdid mine'l- Akâid ile's-Sevrâ***, Cilt I, s. 63.
[134] İci, ***el-Mevâkıf fi İlmi Kelam***, s. 7; Cürcâni, ***Şerhu'l-Mevâkıf***, Cilt I, s. 39-41.
[135] Fazlurrahman, ***Tarih Boyunca İslami Metodoloji Sorunu***, çev: Salih Akdemir, Ankara OkuluYay, Ankara, 2001, s.129.

Aklın idrak alanı dikkate alınarak yapılan nazari akıl, ameli akıl ayrımından hareketle nazari akıl, "*Usulü'd-Din*" yani *"Kelâm İlmi"* ni, ameli aklı da "*Fıkıh İlmi"* ni karşılamaktadır.[136] Böylece akli usullerin tesisi, hem teorik hem de pratik alanı kuşatmaktadır. Teorik alan Kelâm ilmi ile karşılanırken, pratik alan Fıkıh usulü ile karşılanır. Bu iki ilmin arasındaki diğer bir ortak nokta da asılları esas almaları ve bunu akla dayandırmalarıdır.[137]

Diğer yönden, Kelâm İlmi değerler sitemine göre siyasi, hukuksal ve kültürel etkinlikleri belirleyici bir unsur olarak görevini yerine getirmekte olduğundan, Fıkıh Usulü ilimiyle üst düzey yardımlaşma ve dayanışma içinde olmak zorundadır.[138] Bu Kelâm İlmi ile Fıkıh Usulü arasındaki ortak bir konu olarak değerlendirilmelidir. Nitekim usulcülerin kitaplarına Kelâm İlminin verileri ile başlamaları bunu desteklemektedir.[139]

Fıkıh Usulü ilmi ise, düşünce metodu veya usulü ya da tafsili delillerden hüküm çıkarabilme kuralları olarak tarif edilebilir.[140] Bu ilmin dini metinlerin anlaşılmasını sağlayan bir fonksiyon görmesi göz ardı edilmemelidir. Fıkıh Usulü ilminin amacı Kur'an'daki temel davranış hükümlerin belirlenmesidir.[141] Hüküm çıkarma ortak paydasında Kelâm ve Usulu'l Fıkıh İlimleri biribirine en yakın ilimler olmuşlardır. Ancak kelâmın hükmü kalbi fiilleri, fıkhın hükmü ise bedeni filleri kapsamıştır.[142]

---

[136] Düzgün, Şaban Ali, "Bilgi", ***Sistematik Kelam***, Ed: Ahmet Akbulut, İlitam, Ankara, 2005, s. 125.
[137] Hanefi, ***et-Turâs ve't-Tecdid mine'l- Akâid ile's-Sevrâ***, Cilt I, s. 63.
[138] Evkuran, ***Sosyal Bilimler Mantığı ve Kelam***, s. 122.
[139] Neşşâr, ***İslamda Felsefi Düşüncenin Doğuşu,*** Cilt I, s.61.
[140] Beşer, "Bir Bilgi Türü Olarak Fıkıh ve Diğer Disiplinlerle İlişkisi", s. 44.
[141] Paçacı, Mehmet, "Anlama (Fıkıh) Usulüne Dair", ***Journal Of Islamıc Research,*** Vol: 8, No:2, Sprıng, 1995, s.85- 86.
[142] Düzgün-Ay, "Kelam İlminin Doğuşu, Gelişimi ve İslami İlimler İçerisindeki Yeri", s. 7.

Kelâmi tartışmaların dinin itikadi yönünü bilmek ve anlamak için çaba sarf edilmesinden kaynaklandığı fikrinden hareketle, usül tartışmalarının Kelâm İlmini yönlendirdiği söylenebilir. Ya da bir bakıma kelâm tartışmalarının usulü yönlendirdiği doğrultusunda da düşünmek mümkündür. Nitekim Ahmed Emin'e göre Mâturîdi ve Eş'ariler arasındaki itikadi ihtilafların temeli Ebû Hanife ve İmam Şafii arasında bulunan usül anlayışındaki farklılıklardan kaynaklanmaktadır.[143] Ebû Hanife'nin bilgi ve varlık kuramı Şafii'nin bilgi ve varlık kuramından farklılık arzettiğinden dolayı varılan sonuçların da farklı olması olağandır. Bilgi üretme yollarından biri olan delil getirme şartlarının değişik algılanıp değerlendirilmesi, birbirinden farklı sonuçlara ulaşılmasını doğurmaktadır. Ebû Hanife'nin sıhhatli saymadığı ve delil olarak almadığı bir haberi, Şafii'nin delil alması tabii olarak farklı sonuçlara ulaşılması neticesini doğurur. Kelâm düşüncesinden dolayı Fıkıh'ta, ne de Fıkıh anlayışından dolayı Kelâm'da bir karşı karşıya gelinme söz konusu değildir. Burada asıl olan usül anlayışlarındaki farklılıklardır.[144] Farklı usül anlayışı neticesinde, her iki ekolde ve her iki ilimde farklı sonuçlar elde edilmiştir. Hanefi usulünü benimseyen Mâturîdiler'in ağırlıklı olarak fıkıhta eleştirileri Şâfiiler'e, kelâmda ise Mutezililer'edir.[145] Bu açıdan metodik olarak değerlendirildiğinde fıkıh mezhepleriyle kelâm okulları arasında ciddi bir ilişkinin olduğu ortaya çıkmaktadır.[146]

---

[143] Ahmed Emin, ***Zuhru'l-İslam,*** Beyrut 1969, s. 4. ; Diğer bir görüşe göreyse, fıkıh konusundaki fikir ayrılıkları temelde kelami düşüncelerdeki farklılıklardan doğar. Özen, "İmam Ebû Mansur el-Mâturîdî'nin Fıkıh Usulünü İnşâsı", s. 241.

[144] Usul burada metot ve yöntem anlamına alınmalıdır.

[145] Özen, "İmam Ebû Mansur el-Mâturîdî'nin Fıkıh Usulünü İnşâsı", s.241.

[146] Watt, ***İslam Felsefesi ve Kelamı***, s. 113.

Fıkıh ilminin Kelâm ilminden bağımsız olarak ilk defa Halife Memun[147] devrinde tercüme hareketleriyle ortaya çıktığı söylenebilir. O dönemde raviler yoluyla gelen bilgiler için *"ilim",* aklın ve reyin kullanımı ile elde edilen bilgiler için *"fıkıh"* tabiri kullanılmaktaydı.[148] Bu verilerin ışığında her iki ilmin düşünce yapısı, metodu ve ilmi verileri yoluyla birbirlerini etkilediklerini söylemek mümkün olacaktır. Dikkat edildiğinde Hanefi usülcülerin tecrübeyi önceleyen tümevarım metodunu, Şafii usülcülerin ise tümdengelim metodunu ağırlıklı olarak kullandıkları görülecektir. Bu yüzden Şafii usulcülerin yaklaşımına "Kelâmcıların metodu", Hanefi usulcülerin yaklaşımına "Fâkihlerin metodu" yakıştırması yapılmıştır.[149]

Fıkha dair bazı eserlerin içerisinde itikadi risalelerin mevcut olması da bir başka önemli husustur. Bunun sebebi, sıhhatli ve sağlam bir doktrine inanmanın şer'i bir mecburiyet olmasıyla açıklanabilir.[150] Bu aynı zamanda her iki ilim arasında Fıkıh ilmi aracalığıyla, doğrudan kurulan ilişkinin bir sonucudur. Usulü'd-Din yani Kelâm ilmi genel teori ve usul ilmi olduğundan o bu diyalogun itikadi nazari yönünü, Usulü'l-Fıkh ise ameli nazariyeyi ifade eder.[151]

Ancak Usulü'l-Fıkıh'ta var olan tartışmaların yoğun olarak kelâmi kavramların tanımlarında yaşandığı unutulmamalıdır.[152] Tanımlar, kavramların sınırlarını belirlemeye özgü ifadeler olduğundan dolayı bir ekolün kelâm anlayışı onlarla tasvir edilebilir. Fıkıh usulü yazarlarının eserlerindeki görüşlerinin aynı

---

[147]Abbasi halifelerinden olup tercüme hareketine verdiği önemle tanınmıştır. Hicri 218, Miladi 893vefat etmiştir. Şavaş, Hamdi, ***İslam Tarihi II Emeviler ve Abbasiler Devri***, Kayseri, 1993, .95.
[148] Çalışkan, "Fıkıh İliminin Mahiyeti ve Tarihi Gelişimi", s. 6.
[149] Ay, ***Şadru'ş-Şeria' da Varlık***, s. 31.
[150] Watt, ***İslam Felsefesi ve Kelamı***, s. 15.
[151] Hanefi, ***et-Turâs ve't-Tecdid mine'-Akâid ile's-Sevrâ***, Cilt I, s. 64.
[152] Özen, Şükrü, "Ehl-i Sünnet Usûl-i Fıkhının Teşekkülünde Kelami Tartışmaların Rolü", ***Tarihte ve Günümüzde Ehl-i Sünnet***, İstanbul, 2006, Ensar Neş., İSAV, s. 241.

zamanda mensubu oldukları kelâm ekollerinin prensiplerine aykırı olmaması dikkat çekicidir. Bu, diğer bir yönden, kelâm eserlerindeki görüşlerin kabul edilen usul prensiplerinden hareketle ortaya konduğunu ve her iki alanda açıklanan görüşlerin bu yüzden birbirlerine uygun olduğu yolundaki kanıyı pekiştirir.

Kelâm ve Usulu'l-Fıkh ilimleri arasındaki bu etkileşimin sınırları nasıl belirlenecektir? Yani Kelâm ilmi mi verileri ve metodu ile Fıkıh Usulü ilmini öncelikle etkilemektedir, yoksa Fıkıh Usulü ilmi, verileri ve metoduyla Kelâm ilmini etkilemektedir? Kelâm metodu açısından akli bilgiyi öncelemesinden dolayı Kelâm ilminin Fıkıh Usulüne göre teorik anlamda bir önceliğinin olduğunu söyleyebiliriz.[153] Teorik usul ve ameli usul kavramları burada önemli bir ayrıma işaret eder. "Usulü'd-Din", hem kavramsal hem de uygulamalı yönü, Fıkıh ve Fıkıh Usulü ise sadece uygulamalı yön ve onun usulünü ifade etmektedir.[154] Yani Kelâm ilmi asıldaki ihtilafları incelerken, Usulü'l-Fıkh ise furu'daki ihtilafları irdeler. Ancak Kelâm'ın usullerini akla dayandırarak ortaya koyması kadar Usulü'l-Fıkhın da bunları kullanması oldukça önemlidir.[155]

İlimlerin tasnifindeki yaklaşımlar, Kelâm ve Fıkıh Usulu ilimleri arasındaki diyalogu anlamamızı kolaylaştıracaktır. Öncelikle İslami ilimler kendi aralarında tanımlayıcı ve kural koyucu olarak sınıflandırılabilir. Hadis, Tefsir gibi ilimler tanımlayıcı sınıftan Kelâm, Fıkıh ve Tasavvuf ise kural koyucu ilimler

---

[153] Özen, "Ehl-i Sünnet Usûl-i Fıkhının Teşekkülünde Kelami Tartışmaların Rolü", s. 223.
[154] Düzgün- Ay, "Kelam İlminin Doğuşu, Gelişimi ve İslami ilimler İçerisindeki Yeri", ***Sistematik Kelam***, s.15.
[155] Hanefi, ***et-Turâs ve't-Tecdid mine'l- Akâid ile's-Sevrâ***, Cilt I, s. 65. Dikkatimizi çeken diğer bir konu Kelam İlmi'nin usulü yani *"Kelam Usulü"* ya da *"Usulü'l-Kelam"* ifadelerine rastlayamamamızdır. Kelam ilmi *"Usulü'd-Din"* diye isimlendirilirken onun bizzat dini, dinin asıllarını anlamanın usulü olduğu kabul edilmiş ve buna vurgu yapılmıştır. Bu yüzden Kelam ilminin kendisi usuldur.

sınıfındandırlar. Kural koyucu ilimler, tanımlayıcı ilimlerden elde ettiği bilgileri kendi metot ve bakış açılarıyla mevcut sorunları çözmede ve sistem geliştirmede kullanırlar. Bu bağlamda "ilim" tabiri kural koyucu, "ûlum" tabiri ise tanımlayıcı ilimleri ifade etmek için kullanılmaktadır.[156]

İbn Haldun, ilimleri şeri' ya da nakli ve akli veya tabii ilimler diye iki ana çatıya ayırmıştır. Bu tasnife göre Kelâm, Fıkıh, Usulü'l-Fıkh ilimleri şeri nakli ilimler sınıfındadır.[157] Farabi ise, Kelâm ve Fıkıh ilmini pratik ilimler sınıfında değerlendirir.[158]

Alâeddin es-Semerkandi'ye[159] göre Fıkıh Usulü, Kelâm ilminin bir dalıdır. Fıkıh usulü sahasında yazılan eserler aynı zaman da yazarın itikadi görüşlerine ve inancına uygun olmak durumundadır.[160] Semerkandî'nin bu görüşleri Lâmişî ile çağdaş olması ve aynı coğrafyada yaşamaları açısından oldukça önemlidir. Onun düşünceleri Semerkand ve civarlarında Fıkıh Usulu ve Kelâm ilmine bakış açısının ortaya konması bakımından dikkat çekici olmuştur. Zira bu tutumla nazari akıl ile

---

[156] Düzgün, ***Varlık ve Bilg Aydınlanmanın Keşif Araçları*****,** Beyaz Kule, Ankara, 2008, s. 292-293.

[157] İbn Haldun, ***Mukaddimetü'-İbn. Haldun,*** Beyrut, 2000, s 345-346.

[158] Demir, Hilmi, "Klasik İlim Sınıflandırmaları ve Kelam İlminin Konumu", ***Kelam İlminin İşlevselliği ve Günümüz Kelam Problemleri,*** Kelam ABD Toplantısı, 2000, İzmir, s.105. Yapılan diğer bir sınıflandırmada İzmirli İsmail Hakkı, Ebû Hanife döneminde kabul edilen bir yaklaşımdan hareket etmiştir. Ona göre İslami ilim çatısı altında bulunan Fıkıh ilmi: a-fıkhu'l-vicdani, b-fıkhu'l-ameli ve c-fıkhu'l-itikadi olarak tasnif edilmelidir. Fıkhu'l-Vicdani ile ilmi ahlak ve ilmi Tasavvuf, fıkhu'l-ameli ile günlük hayata yönelik hukuki konuları kapsayan Fıkıh ifade edilmektedir. Fıkhu'l-İtikâdi ise tamamen inanç konularının ele alındığı Akaid ilmidir. Burada fıkıh tabirinin itikadi, hukuki ve ahlaki tüm ilimleri kapsayan bir şemsiye kavram olarak kullanıldığı görülmektedir. İzmirli İsmail Hakkı, ***Tasnifi'l- Ulum***, DEÜİF Ktp., no: 27654, s.73; ***Yeni İlmi Kelam,*** Evkâfi İslamiyye Mat., İstanbul, 1339-1341, Cilt I, s.71-77.

[159] Hanefi usulcüsü olan Semerkandî Hicri 539, Miladi 1144 yılında vefat etmiştir. Semerkandî, Alaaddîn, ***el-Mizan fi Usuli'l-Fıkh***, tahk: Yahya Murad, Beyrut, 2004, mukaddime kısmı.

[160] Semerkandi, Alaâddin, ***el-Mizân fi Usûl Fıkıh***, Beyrut, 2004, s. 8.

ameli akıl birleştirilmiştir.[161] Böylece İslam dininin temel kavramlarından biri olan tevhid, sadece nazari bir unsur olmaktan çıkarılarak ameli boyuta taşınmıştır.[162]

İslami ilimlerin sınıflandırılmasında konu ve muhtevasından hareketle en üst basamakta kabul edilen Kelâm ilmi, aynı zamanda bütün dini ilimlerin avukatlığını da üstlenmiştir. Çünkü bu ilmin kabulleri diğer dini ilimlerin ilkelerini oluşturmaktadır. Bir prensip olarak, bir ilmin ilkeleri, o ilmin konusunu değil bir üst ilmin konusunu teşkil eder. Usulü'l-Fıkh ilminin genel ilkeleri Kelâmda isbatı yapılan konulardan oluşmaktadır.[163] Bu açıdan Kelâm ilmi, külli bir ilimdir. Usulü'l-Fıkh başta olmak üzere diğer İslami ilimler ise ona göre cüz'i ilimlerdir.[164] Diğer bir ifade ile Usulü'l-Fıkh ilmi Kelâm ilminin bir alt dalıdır.

Usul prensiplerinin hangi kelâmi tartışmalarla bağlantılı olarak ortaya çıktığı ve bu bağlantıların hangi boyutta olduğunu incelemek ayrı bir çalışma konusudur. Ancak burada erken dönem İslam toplumunun yaşadığı siyasi ve teolojik çekişmelerin yine bu toplum tarafından oluşturulan usul anlayışını doğrudan etkilediğini söyleyebiliriz.

Kelâm İlmi, aklın doğru kullanılmasını öngören dini bir ilim olmasından dolayı akli yönü felsefe ve mantıkla ilişkili bir şekilde gelişirken nakli yönü de Tefsir ve Hadis ilimleri ile beraber ilerlemiştir. Kelâmcının bu bilgi birikimi doğrultusunda saydığımız dini ilimlerden haberdar olması ve kelâm anlayışlarını da bunlardan elde ettiği bilgiler doğrultusunda oluşturması doğaldır. Bir başka açıdan bakıldığında rivayetlere dayanan ve ağırlıklı olarak metin üzerinde çalışan Kur'an ilimleri

---

[161] Farabi, Muhammed b. Tarkan***, el-Medinetü'l-Fâzıla***, thk: Nasri Nadir, Beyrut, 1995, s.107.
[162] Hanefi, ***et-Turâs ve't-Tecdid mine'l-Akâid ile's-Sevrâ***, Cilt I, s. 66.
[163] Özen, "Ehl-i Sünnet Usûl-u Fıkhının Teşekkülünde Kelami Tartışmaların Rolü", s. 225.
[164] Gazali, ***el-Müstesfâ min İlmi'l-Usûl,*** Mısır, hicri 1322, Cilt I, s. 55.

arasındaki diyalog ne kadar kaçınılmaz ve gerekli ise, akli düşünceye dayanan Kelâm ve Usulü'l-Fıkh ilimleri arasındaki diyalog da bir o kadar gereklidir. Her ikisi de aklı esas alan, nakli anlamak için aklı kullanan ilimlerdir.

Ebû Hanife, Kelâm ilmini bildiğinden fıkıhta kullanacağı nakli verileri nasçı yaklaşımlarda görmediğimiz bir incelikle tetkik etmiştir. O, Kelâm ilminden elde ettiği bu birikimi Fıkıh Usulune uygulamış, gelen rivayetleri hemen kabul etmek yerine değerlendirmiş, bir kısmını da reddetmiştir.[165]

Ebû Hanife, hem mütekellim hem de fâkih olduğu ve düşünce sisteminde bu iki ilmi birleştirdiği için, onun ekolüne mensup âlimlerin çoğu Fıkıh ve Kelâm ilimlerini beraber öğrenip her ikisinde de söz sahibi olmuşlardır.[166]

Bir başka açıdan Ebû Hanife döneminde fıkha ihtiyacın, akâidden daha ileri derecede olması onun düşünce sisteminde sonradan fıkha ağırlık vermesini sağlamıştır.[167] Bu yüzden o, fukahanın mütekellimi olarak isimlendirilmiştir.[168] Bu tutum Hanefiler arasında oldukça ilgi görmüş ve sonraki dönemlerde de her iki ilim dalında beraber ilerleme söz konusu olmuştur. Bundan dolayı Hanefi usulcüler aynı zamanda Kelâmcı usulcülerdir.[169] Onların bu gayreti ve çabaları, dini bir bütün olarak anlayabilme başarısını getirmiştir.[170]

---

[165] Atay, ***İslâm'ın İnanç Esasları***, s. 139. Ebû Hanifenin hadis kabülü anlayışını, onu bir muhaddis olarak değil bir fâkih olarak değerlendirdiğimizde anlayabiliriz. O fıkhi bir konuda çoğu zaman bir hadisi kullanmak yerine kendi reyini kullanmayı tercih etmiştir. Ünal, İsmail Hakkı, ***İmam Ebû Hanife'nin Hadis Anlayışı ve Hanefi Mezhebinin Hadis Metodu,*** DİBY, Ankara1994, s. 267.

[166] Atay, ***İslâm'ın İnanç Esasları***, s. 107. Bu konuda Mâturidi, Nesefi, Pezdevi isimleri örnek gösterilir.

[167] Acimamatov, ***Ebû Hanife Ve Fergana Vadisindeki Etkisi***, s. 19.

[168] Bağdadi, Abdükahir, ***el-Fark beyne'l-Fırâk***, Beyrut, 1990, s.36.

[169] Düzgün, ***Varlık ve Bilgi,*** s. 230. Mâturidi, Ebû Mûin en-Nesefi, Ebû Yusr Muhammed el-Pezdevi, Lâmişi, Aleaddin Semerkandî, bunlardan bazılarıdır.

[170] Nesefi, ***et-Tabsıratu'l-Edille***, Cilt I, s.357.

Semerkand Hanefilerinin lideri olan Mâturîdi, Ebû Hanife'nin itikadi ve fıkhi görüşleri çerçevesinde uzmanlaşan bir âlimdir. Nitekim Mâturîdi kendi döneminin Semerkand Hanefilerinin fıkıh ve kelâm sahasında ileri gelen simalarından biri olmuştur. O aynı zamanda çağının ihtiyaçlarına cevap verecek bir fıkıh anlayışını kurulması ve sistemleştirilmesine de öncülük etmiştir.[171] Böylece Fıkıh ve Kelâm ilimlerinde beraber uzmanlaşma geleneği İslam âlimleri arasında uzun yıllar devam etmiş, birçok Mâturîdi kelâmcı hem Fıkıh hem de Kelâm ilimlerinde derinleşmiştir. Onlardan Mâturîdi gibi Usulü'l-Fıkh sahasında eserler yazıp, kelâmcı yönleri kadar fakih yönlerini de ön plana çıkaranlar oldukça fazla olmuştur. Ancak bu husus sadece Mâturîdi gelenekteki kelâmcılara ait bir özellik değildir. Eş'ari geleneğe mensup âlimlerin de büyük bir kısmı her iki ilimde uzmanlaşmıştır. Bu tavır o dönemin genel bir tutumudur. Ancak Hanefi-Mâtûrîdi anlayışın, Kelâm algısı ve geleneği, rey metoduna sıklıkla başvurduğundan dolayı Usulü'l-Fıkh ilmine daha yatkındır.

Dikkatle incelendiğinde Hanefi âlimlerin dini ilimler sahasındaki eserlerinde ana hatlarıyla iki türlü yaklaşım sergiledikleri görülecektir. İlk grubta olan eserlerde, usul ve furu ilimleri birleştirilmiştir. Bu eserler akli ve nakli ilimlerin her ikisinde de bilgi sahibi olan kişiler tarafından yazıldıkları için bütüncül bir yapıya sahiptirler. İkinci gruptaki eserler ise dinin sadece furu yönünü dikkate alan, naslardan fıkhi hükümler çıkarmak için yapılan çalışmalardır.[172] Zamanla tek bir konu etrafında müstakil fıkıh çalışmaları yapılmıştır. Ancak Mâturîdi kelâmcılarının fıkha dair olan eserlerinin, fıkhın furu sahasından daha çok usul sahasında olduğu gözden kaçırılmamalıdır. Bu açıdan Ebû Hanife örneğinde olduğu gibi usul ilmine vakıf olan

---

[171] Kutlu, "Bilinmeyen Yönleriyle İmamı Mâtûrîdi", s. 22.
[172] Semerkandî, ***Mizânu'l-Usul Fi Netâici'l-'Ukul,*** s. 2-3.

Mâturîdi kelâmcıları, usul konularında görüşlerini açıklarken bunu bir fakih olarak değil, sahayı bilen uzman bir kelâmcı olarak yapmaktaydılar.[173] Bu sebeple Mâturîdi ve takipçilerinin kelâmi görüşleri sadece yazdıkları kelâm eserlerinde aranmamalı, aynı zamanda Usulü'l-Fıkh eserlerine de bu gözle bakılmalıdır.[174]

Mâturîdi kelâmcılarının fıkıh usulü ile ilgili tanımları ve kelâm sahasında söyledikleri arasında bir çelişki olmaması dikkati çeken önemli bir konudur. Bu, düşünce sisteminin kendi içerisindeki tutarlılığını göstermektedir. Onlar bu şekilde tevhid-i nazari ile tevhid-i ameliyi birleştirmeyi başarmıştır.[175]

Lâmişî öncesi ve sonrası Mâverâunnehir bölgesinde bulunan birçok Hanefi-Mâturîdi âliminin fıkıh ve kelâm ilimlerinde beraber uzmanlaşmış olmaları bunun bir göstergesidir. Nitekim Nesefi'ye göre Semerkand'da yaşayan Hanefi âlimler usul ilmi ile furu' ilmini birleştirmişlerdir.[176] Bu nedenle Lâmişî'nin Kelâm düşüncesini anlayabilmek için onun usul anlayışını bilmek gerekmektedir. Bu yüzden çalışmamız sırasında onun kelâmi görüşlerinin yanında gerektiğinde usule dair görüşlerine de yer vereceğiz.

3.MAHMUD B. ZEYD EL-LÂMİŞÎ VE KELÂM METODU

3.1.Hayatı

Gerek klasik döneme ait kaynaklarda gerek modern dönem çalışmalarında Mahmud b. Zeyd el-Lâmişî ile ilgili bilgi yoktur ya da mevcut bilgi oldukça azdır.[177]

---

[173] Gıvanof, "Fırak Edebiyatında İmamı Ebu Hanife'nin Tasviri Ve İlgi Meseleler", s. 76.
[174] Kutlu, "Bilinmeyen Yönleriyle İmamı Mâturîdî", s. 21.
[175] Hanefi, ***et-Turâs ve't-Tecdid mine'l- Akâid ile's-Sevrâ***, Cilt I, s. 76.
[176] Nesefî, ***et-Tabsıratü'l-Edille***, Cilt I, s. 358.
[177] Özel, Ahmet, ***Hanefi Fıkıh Alimleri***, TDVY, Ankara, 1990, s. 45.; Bkz. Aydın, Ömer, ***Türk Kelam Bilginleri***, İnsan Yay., İstanbul, 2004., s. 45.

Bu durum hakkında farklı açıklamalar yapılabilir. Hanefilerin biyografi konusundaki ilgisizlikleri sayılabilecek gerekçelerin başında yer alır. Nitekim bu tutum, Lâmişî gibi birçok Hanefi âlimin kayda alınmadan tarih sahnesinde unutulmasına sebep olmuştur.[178] Bununla beraber onunla ilgili farklı kaynaklara serpiştirilmiş bilgi kırıntıları ile karşılaşılmaktadır. Bu kaynaklarda Lâmişî'nin ismi başta olmak üzere, vefat tarihi, hayatı ve eserleri tam anlamıyla kapalı kalmıştır.

Bu yüzden Lâmişî'nin yaşadığı bölgeyi iyi tanımak, bölgenin sosyal, siyasi, kültürel ve ilmi yapısını bilmek, onu tanımamızı, düşüncelerini daha iyi anlayabilmemizi sağlayacaktır.[179] *Lâmiş*, Semerkandın güneyinde *Fergana* vadisinde bulunan bir köy ya da ufak çaplı bir yerleşim yerinin adıdır.[180] *Fergana,* ise Mâveraunnehir'de Semerkand'a sınırı olan bir bölgedir. Birçok köy ve kasabayı içine alan geniş bir vadidir.[181]

---

[178] Watt, Montgomery, "Mâturîdî Problemi", Haz: Sönmez Kutlu, ***İmam Mâturîdi ve Mâturîdilik*** Kitabiyyat, Ankara, 2003, s. 152-153. Karadaş, "Semerkand Hanefi Kelam Okulu-Mâturîdilik- Oluşum Zemini ve Gelişim Süreci", s. 68.

[179] Çünkü kelam kitapları umumiyetle yazıldıkları dönemlerde var olan tüm düşünce ve anlayışlara yer vermek yerine, yazarının bulunduğu coğrafyada etkili olan fikirlerden ya da etkisi hissededilen din, mezhep ve akımlardan bahsetmişlerdir.[179] Bu açıdan bölgenin tarihi ve kültürel durumuna göz atmakta fayda vardır. Karadaş, "Semerkand Hanefi Kelam Okulu-Mâturîdilik- Oluşum Zemini ve Gelişim Süreci", s. 68.

[180] Hamevi, Yakut***, Mucemü'l-Buldân***, Beyrut, 1985, s. 1516; Suyuti, ***Lubbu'l- Bâb fi Tahriri'l Ensâb***, s. 88.; Sem'âni, ***el-Ensâb***, Cilt II, s. 1452, İbn Manzur, ***Muhtasâr Tarihu'l-Dımeşk***, s. 3149; Zehebi, ***Tarihu'l-İslam***, Kahire, trs; s. 3624.; Feyruzabâdi, Muhammed b Yakub, ***Mırkâtu'l-Vafiyye fi Tabâkatu'l-Hanefiyye***, Süleymaniyye Ktp, Resiü'l Küttab Kısmı, no: 671, vr. 22b.

[181] Fergana, Pehlevi kaynaklarda "Parkana", Çin kaynaklarında "Davan" olarak geçer. Bu bölgede şehir, kasaba ve köy olmak üzere yetmiş kadar yerleşim merkezi mevcuttur ve bölge *Ahısket* kadar uzanır. Lâmişî, ***Keşfü'l-Elfâz***, s. 247. Fergana vadisinin yerli halkı çeşitli Türk boylarından oluşur. Bunlar Sakalar, Göktürkler, Türgişler, Karluklar ve Yüeçiler'dir. Türklerin ms. 650 ve sonrası bölgede yoğun yaşadıkları belitilmekle beraber ağırlıklı görüş bu bölgenin daha eskilerden beri Türkler'in yaşadığı bir bölge olduğu doğrultusundadır. Jusubaliev, ***Fergana Bölgesine İslamiyet'in Girişi ve Yayılışı,*** s. 13, 65; Frye, Richard Nelson, ***Orta Çağın Başarısı Buhara Örneği,*** trc: Hasan Kurt, Ankara, 2000, s.134. Fergana bölgesine miladi IV. asırdan itibaren ciddi boyutta Türk boyları iskân edilmiştir. Can, Yılmaz, "Anadolu Öncesi Türk Kenti", ***Türkler Ansiklopedisi***, Yeni Türkiye Yay, Ankara, 2002, s.152. Bundan dolayı Makdisî Fergana bölgesini tarif ederken "Türkler'e sınır olan doğu taraftaki bölge" şeklinde tasvir eder. Makdisî, Şemseddin Ebu Abdillah, ***Ahsenü'l-Tekâsim fi Marifeti'l-Ekâlim***, thk: İ. Goeje, Leiden, 1906, s. 261.

Fergana çeşitli din ve kültürlerin buluştuğu bir bölgeydi. Yaygın olan dinler Budizm, Zerdüştlük ve Maniheizm'dir. Bölgede bu dinlerin müntesipleri ve ibadethaneleri vardı.[182] Bölgenin İslamiyetle ve müslümanlarla ilk tanışması Hz Osman döneminde olmuştur.[183] Daha sonraki dönemde Mürcie, bölgedeki Türklerin müslümanlaşmasında ciddi bir görev üstlenmiştir.[184]

Fergana bölgesine ilk olarak, Samaniler daha sonraları Karahanlılar egemen olmuşlardır. Her iki devlette de Hanefilik, resmi mezhep olarak kabul edilmiş, bölgede Hanefi itikadını ve fıkhını öğreten medreseler açılmıştır. Bu açıdan bölge yetiştirdiği fâkihlerle ün yapmıştır.[185] Miladi XI. asırdan itibaren Fergana Selçuklu hâkimiyetine girmiş ve bu hâkimiyet uzun yıllar devam etmiştir.[186]

Lâmişî'nin doğum tarihi hakkında her hangi bir bilgi olmadığı gibi ölüm tarihi hakkında kaynaklarda verilen bilgiler de birbiriyle çelişkilidir. Bu farklılıklardan dolayı bizde, bu bilgilerin kesinlik arz etmeyip Lâmişî, "Lâmişî" lakabını taşıyan diğer âlimlerle karıştırılmaktadır. Bu lakabı taşıyan üç farklı kişinin olduğu bilinmektedir. Çalışmamızın konusu olan Mahmud b. Zeyd el-Lâmişî'den

---

[182] Kitapçı, Zekeriyya, "Sosyal, Siyasi ve Dini Yönleri İle İslami Fetihler Sırasında Aşağı Türkistan (Mâveraunnehir), ***Diyanet Dergisi,*** XVII, Eylül-Ekim 1978, s. 282.

[183] Bölge, Horasan valisi Umeyr b. Osman b. Saad tarafından fethedildiğine dair rivayetler varsa da (Kurt, ***Orta Asya'nın İslamlaşma Süreci***, s.39.) Müslim b. Kuteyb (94/713) tarafından fethedildiği görüşü ağırlık kazanmaktadır. Belâzurî, Ahmed b Yayha, ***Futuhu'l-Buldan***, çev: Mustafa Fayda, Ankara, 1987, s. 615. Bu tarihten sonra bölgeye müslüman Araplar yerleşmiştir. Abbasi halifeliğinin zayıflaması ve küçük devletçiklerin kurulması devrinde Samaniler hâkimiyetine girer. Samanilerin 389/999'da Karahanlılar tarafından yıkılmasından sonra Fergana da dâhil olmak üzere tüm Mâverâunnehir bölgesi Karahanlıların hâkimiyetine girmiştir. İbnu'l-Esir, Muhammed b. Abdülkerim, ***el-Kâmil fi't-Tarih***, çev: Ahmet Ağırakça-Yunus Apaydın, İstanbul, 1985, Cilt IX, s. 261. Miladi XI. yy. da Selçuklular Fergana dâhil bütün İranı ve Çin'e kadar uzanan Orta Asya'ı hâkimiyetleri altın almışlardır. Barthold, ***İslam Medeniyeti Tarihi***, s.54.

[184] Kutlu, ***Türklerin İslamlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri,*** s. 218-240.

[185] Acimamatov, ***Türklerin İslamlaşma Sürecinde Mezheplerin Rolü***, s. 98.

[186] Barthold, ***İslam Medeniyeti Tarihi***, s.56.

daha çok diğer iki şahısla ile ilgili kısmen de olsa bazı bilgilere ulaşmak mümkündür.[187]

Lâmişî lakabını kullanmaları ve aynı coğrafyada yakın tarihlerde yaşamaları nedeniyle Ali b. Ebû Kasım el-Lâmişî ile Mahmud b. Zeyd el-Lâmişî'nin karıştırılma ihtimali daha yüksektir. Ebû Kasım el-Lâmişî'nin vefat tarihi hakkında verilen bilgilerin Mahmud b. Zeyd el-Lâmişî'ye ait olan eserlerin yazmalarında bire bir aynı şekilde kullanılmış olması dikkat çekmektedir.[188] Bütün bunlar bu iki farklı şahsın karıştırıldığının bir delilidir. Bu konuda diğer bir delil ise Ali b. Ebi Kasım el-Lâmişî'ye ait olduğu düşünülen *"el-Vâkatü'l-Fetâvâ*" ve *"Usulu'l-Fkıh"* adlı eserlere izafe edilen metinlerin Mahmud b Zeyd el-Lâmişî'in eserlerinde mevcut olan ibarelere bire bir benzemesidir. Bunlar fıkıh ve usul konularında ilgi gören ve başvurulan eserler olmuştur. Nitekim bazı kaynaklarda *"Usulu'l-Fıkıh"* adlı esere dayandırılarak verilen örnekler, Mahmud b Zeyd el-Lâmişî'ye ait olan*"Usulu'l-*

---

[187] Bunlardan ilki Hüseyin b. Ali b Ebû Kasım el-Lâmişî'dir. Hicri. 441 yılında *Lâmiş'*te doğmuş, fıkıh eğitimi almış, çeşitli devlet görevlerinde bulunmuş, tanınmış büyük bir hanefi fâkihidir. Hicri 522 yılında Ramazan ayının beşinde pazartesi günü Semerkand'da vefat etmiştir. Yine Semerkand'ta *"re'sü kantara"* mezarlığına defnedilmiştir. Sem'âni, ***el-Ensâb***, II, s. 1452; Yakut Hamevi***, Mucemü'l-Buldân***, s. 1516; İbn Manzur, ***Muhtasâr Tarihu'l-Dımeşk***, s. 3149;Zehebi, ***Tarihü'l-İslam***, s. 3624.; İbn Tağriberdi, ***en-Nucumu'z-Zâhira fi Muluki'l-Mısır ve'l-Kahira***, s. 561; Abdülkadir et-Temimi, ***Tabakâtü's-Sünniyye fi Terâcimi'l-Hanefiyye***, Cilt. III, s. 149.; Feyruzabâdî, Mahmut b. Yakup, ***el-Mırkâtü'l-Vafiyye fî Tabakâtü'l-Hanefiyye***, v. 22b.; Kefevî, Mahmud b. Süleyman, ***Kitâbu'l A'lami'l-Ahyâr***, Süleymaniye Ktp, Reisülküttab Böl., no: 690, v 5b. Lâmişî, lakabıyla tanınan ikinci şahıs Muhammed b. Musa b. Abdillah'tır. Ebû Abdillah el-Balasâguni el-Lâmişî lakabıyla ile de tanınır. Şam'da kadılık yapmıştır. Hanefi mezhebindeki taassubu ve diğer mezheblere karşı sert tutumuyla tanınmıştır. Hicri 506 yılında Şam'da vefat etmiştir. İbn Manzur, ***Muhtasâr Tarihu'l-Dımeşk***, s. 3149; İbn Tağriberdi, ***en-Nucumu'z-Zâhira fi Muluki Mısır ve'l-Kahira***, s. 552, Sem'âni, ***et-Tahbirü fi Mücemi'l-Kebir***, s. 26 ; Ebû Abdullah el-Balâsaguni'nin hem yaşadığı coğrafya hem de hakkında verilen diğer bilgiler ışığında, Mahmud b Zeyd el-Lâmişî'den farklı bir kişi olduğu kesindir. Ancak diğer Lâmişî için bu kolay söylenemez.

[188] Lâmişî, ***et-Temhid li Kavaîdi't Tevhid,*** Süleymaniye ktp/ Laleli Böl., kyt. No: 3658/4, vr. 138a.

Fıkıh" ve *"Keşfu'l-Elfâz"* adlı eserlerle ifade ve metin olarak birebir uymaktadır.[189] Bu ve benzeri durumlardan dolayı zihnimizde bir takım sorular oluşmaktadır.

Lâmişî ile ilgili bilgi veren kaynaklardan ilki Kuraşî'nin "*el-Cevheretü'l-Mudiyye fî Tabakâti'l-Hanefiyye*" adlı eseridir.[190] Kuraşî Lâmişî, "*Mahmud b. Zeyd el-Lâmişî"* ismi ile zikretmekte ve ona ait yaklaşık 40 sayfalık bir usul eseri olduğunu ve bu eseri bizzat gördüğünü belirtmektedir.

Lâmişî'den bahseden ikinci kaynak Hacı Halife'nin *"Keşfu'z-Zunun*" adlı eseridir. O bu çalışmasında, usul ilmini anlattığı kısımda Lâmişî'yi anmakta ve ondan "*İmam Bedreddin Mahmud b. Zeyd el-Lâmişî"* şeklinde bahsetmektedir.[191] Eserde, Lâmişî hakkında vefat yılı, hayatı, kelâm eserleri ve düşünceleriyle ilgili fazla bir bilgi olmayıp, onun fıkıh usulu sahasında bir eseri olduğu bilgisi yer almaktadır.

Lâmişî'den bahseden diğer bir çalışma İbn Kutluboğa'nın *"Tâcüt Terâcîm fi Tabakâtü'l Hanefiyye"* adlı eseridir. O, Lâmişî'den *"Mahmud b Zeyd el-Lâmişî"* şeklinde bahsetmektedir. Lâmişî'ye ait kırk varaklık bir fıkıh usulü eseri olduğunu söylemiş, ancak akaid sahasındaki eserinden söz etmemektedir.[192] Lâmişî hakkında

---

[189] Hısniyyi, Muhammed b. Alaaddin İbn Şeyh Ali, ***Reddu'l-Muhtar***, Kahire, 1980, Cilt I, s. 250, 333; Cilt II, s. 230, Cilt IX, s. 72.; Cilt XV, s. 376.

[190] Kuraşî (ö.775/1334)) hicri VIII. asırda yaşamış hanefi tabakât yazarıdır. Bu çalışmasında o, dönemine kadar yaşamış olan Hanefi-Mâturîdî çizgideki âlimler ve onların eserleri hakkında bilgi verir. Eserinde Lâmişî'den de bahseder, ancak verdiği bilgiler sınırlıdır. Kuraşî, ***el-Cevheretü'l-Maziyye fi Tabakâtü'l-Hanefiyye,*** s. 392.

[191] Kâtip Çelebi, ***Keşfu'z-Zunûn***, İstanbul, 1971, s. 93.

[192] İbn Kutluboğa, ***Tâcü't-Terâcim fi Tabakâti'l Hanefiyye,*** Bağdat, 1962, s. 24.

yapılan çalışmalar ondan bahseden bu üç kaynağın hepsine birden dayanmamış, araştırmacılar bir ya da iki kaynağı bir arada kullanmıştır.[193]

Lâmişî'ye ait olan yazmalardan onun hakkında elde ettiğimiz bilgiler ise şu şekildedir. Süleymaniye Kütüphanesi Laleli bölümünde kayıtlı *"et-Temhid li Kavâidi'l-Tevhid*" isimli kelâm eserinin hemen başında farklı bir yazı ile Lâmişî'nin 81 yaşında hicri 522 yılı ramazan ayının beşinde vefat ettiği yazılıdır. Onun tam ismi kolay okunur bir şekilde *"eş-Şeyhü'l- İmamu'l-Ecel ez-Zâhid Ebû Senâ Mahmud b. Zeyd"* olarak kaydedilmiştir. Bu ibarelerin farklı bir hat ve kalemle yazılmış olması ve verilen tarihin aynı zamanda Ebû Kasım Ali el-Lâmişî için tabakât ve terâcim kitaplarında geçen ölüm tarihi olması dikkat çekicidir. Nâsihin, Lâmişî'nin ölüm tarihi ve yaşı ile ilgili verdiği bu ayrıntılı bilgilerin kaynağı hakkında bir bilgi yoktur. Her iki Lâmişî'nin vefat tarihlerinin gün, ay ve yıl olarak aynı olması bir karışıklık olduğunu göstermektedir.

Aynı eserin diğer yazması olan Erzincan nüshası *"Usulu'd-Din"* adıyla kayıtlıdır. Onda ise *"Allâme Şeyhu'l-İslam el-Lâmişî"* şeklinde bir ibare vardır.[194] Yine aynı eserin diğer bir nüshası olan Milli kütüphane nüshasında ise eserin adı olarak*"Akîdetü fî Usûli'd-Din li İmam Allâme Şeyhu'l-İslam el-Lâmişî"* yazılmıştır.[195] Bu eserin şerhli nüshası olan *"Kitâbu't-Temhid maa' Şerhi fi Mevadıu't-Tecrid"* te ise yazar *"Ebû'l-Meâli Muhammed b. Mubeyyin el-Lâmişî"*

---

[193] Lâmişî, Mahmud b. Zeyd, ***et-Temhid li Kavâidi'l Tevhid,*** tah: Abdülmecid Türkî, Paris 1995; ***Kitâbun fi Usuli'l-Fıkh***, tah: Abdülmecid et-Türki, Paris 1995; *"Keşfü'l-Elfâz"**,*** tah: M. Hasan Mustafa Çelebi, ***Mecelletül Bahsül İlmi ve Türâsi'l İslami,*** 1398 yılı 1 Sayı, s. 245-267.

[194] Lâmişî, ***Akîdetü fî Usûli'd-Dîn***, Süleymaniye Ktp, Erzincan Bölümü no:159/5, v. 205a.

[195] Lâmişî, ***Akîdetü fî Usûli'd-Dîn***, Milli ktp, 06 Mil Yz. A. 4316, vr. 6b.

şeklinde kaydedilmiştir.[196] Eserin diğer bir nüshası olan *"Akâidu'l-Lâmişî"*de ise *"Şeyhu'l-İmam Seyfu'l-Hak Nâsırü'ş-Şeria el-Lâmişî"* şeklinde bir ibare mevcuttur.[197] *"Keşfü'l-Elfâz"* isimli eserinde ise, yazarın adı "*Ebu Mehâmid Bedreddin Mahmud b Zeyd el- Lâmişî el-Hanefî*" şeklinde kaydedilmiştir.[198] Bu risalenin tahkikini yapan Hasan Mustafa Çelebi'nin Lâmişî ile ilgili ortaya koyduğu bilgiler oldukça ilginçtir. Çelebi özellikle iki eserde Lâmişi'den bahsedildiğini söylemektedir. Bunlar "*Tahkiki Şerh-i Ahısketi*" ve *"Tevzihi Şerhü'l-Mukaddimetü Ebi Leys"* dir. "*et-Tahkik"* adlı eserin sahibi, Abdülaziz b Ahmed el-Buhari[199] dir. Bu eser Hüsameddin Muhammed b. Muhammed Ömer el-Ahısketi'nin[200] fıkıh alanına ait muhtasar eserinin tahkikidir. *"Tevzih"* adlı eser de, Şeyh Muslihiddin Mustafa b. Zekeriya Aydoğmuş el-Kirmanî'ye[201] aittir ve *"Şerhü'l-Mukaddimetü Ebi Leys"* adlı eserin şerhidir. Çelebi'nin iddiasına göre Ebu Leys Nasr b. Muhammed b. İbrahim Semerkandi[202] bu eserde Lâmişî'den bahsetmektedir. Eğer bu bilgi doğruysa Lâmişî'nin hicri IV. asrın sonları ve beşinci asrın başlarında yaşamış olması gerekmektedir. Ona göre Lâmişî'nin, Ebu Leys Semerkandi'nin çağdaşı olması, birbirlerinden etkilenmeleri hatta hoca-öğrenci ilişkisinde olmaları da mümkündür.[203]

Çelebi'nin verdiği bilgilerin hem diğer kaynakların verdiği bilgilere uymadığı, hem de tek bir eser ve bu eserin tek nüshasına dayandığı için eksik ve

---

[196] Lâmişî, Mahmud. Zeyd, ***Kitâbu't-Temhid maa' Şerhi fî Mevadıu'l-Tecrid,*** Süleymaniye ktp, Hacı selim Ağa Bölümü, no: 587, vr.120 b.
[197] Lâmişî, Mahmud. Zeyd ***Akâidu'l-Lâmişî,*** Beyazıt ktp, BDK-7930, vr.1b.
[198]Lâmişî, Mahmud. Zeyd ***Keşfü'l-Elfâz***, el-Mektebetü'l-Beldiyye, İskenderiye, no: F 33 Ş 646, Yazma no: B1345, vr. 1a- 6b.

[199] Hanefi Fıkıh bilgini, vefatı Hicri 730, miladi 1329.
[200] Hanefi Fıkıh bilgini, vefatı Hicri 644, Miladi 1246.
[201] Hanefi Fıkıh bilgini vefatı Hicri 809, Miladi 1406.
[202] Hanefi Fıkıh bilgini vefatı Hicri 373/393, Miladi 983 /1002.
[203] Lâmişî, ***Keşfü'l-Elfâz***, s. 248.

yanlış olma ihtimali oldukça yüksektir. Bu bilgilerin eserin yazarı tarafından mı yoksa şârih tarafından mı eklenmiş olduğu da belirtilmemiştir. Eserlerden elde ettiğimiz bilgiye göre bunlar, şârihin esere yaptığı ilavelerdir. Aynı zamanda Çelebi bu çalışmayı yaptığı sıralarda Lâmişî'ye ait olan diğer eserlerden de haberdar olmadığı anlaşılmaktadır. Bugün itibariyle elimizde olan Lâmişî'ye ait tahkik edilmiş eserler ve bu eserlerin yazmalarında geçen şahıs isimleri dikkate alındığında, onun hicri IV. asırda yaşamasının mümkün olmadığı açıkça ortaya çıkmaktatır. Örnek vermek gerekirse Lâmişî eserinde Ebû'l-Mûin en-Nesefî ve onun *"Tabsıratü'l-Edille"* isimli eserinden bahsetmektedir. Eğer Çelebinin Lâmişî için verdiği bilgiyi esas alırsak, kendisinden çok sonraları yaşamış olan en-Nesefi'den bahsetmemesi gerekmektedir. Ancak Lâmişî kelâm sahasındaki eserinde, Nesefi ve görüşlerinden sıklıkla bahsetmektedir. Bu bağlamda Çelebi'nin verdiği bilgiler elimizdeki yazmalardan elde ettiğimiz bilgilerle uyuşmamaktadır.

Lâmişî'ye ait diğer bir eser olan *"Usulu'l-Fıkh"* ın Fas nüshasının ismi, *"Kitâbu'l-Lâmişî fi Usuli'l-Fıkh"* şeklinde kaydedilmiş olup, Lâmişî'nin ismi ise *"Ebû Mehâmid Bedridddin el-Lâmişî"* olarak yazılmıştır.[204] Yine aynı eserin Londra nüshası ise, *"İmamü'l- Ecel ez-Zâhid Üstâd Sadruddîn Mahmud b. Zeyd el-Lâmişi el-Hanefî"* olarak yazılıdır.[205] Türkî'nin aktardığına göre bu nüshanın sonunda yazılan bir bilgi ışığında Lâmişî, hicri 539 yılında bu eser yazılırken hayattadır.[206] Londra ve Fas nüshalarını elde edememe mize rağmen, tahkikli metinde verilen

[204] Lâmişî, ***"Kitabu'l-Lâmişî fi Usulu'l-Fıkh"***, Karaviyyin ktp, no:633, vr. 1a.
[205] Lâmişî, ***Usulu'l-Fıkh***, Londra, British Musem, Or.13,-Or 18, vr. 54-97.

[206] Lâmişî, ***Usulu'l-Fıkh***, s. 16.; ***et-Temhid li Kavaîdi't Tevhid***, s. 11.

yazma resimlerini inceledik. Bu incelememiz sırasında Türkî'nin hicri 539 diye okuduğu tarihin aslında hicri 534 olduğunu gördük.

Muhammed b. Musa b. Abdillah el-Lâmişî'nin hicri 506 yılında başka bir bölgede vefat ettiği kesin olduğundan, Mahmud b. Zeyd el-Lâmişi ile Ebû Kasım Hüseyin b. Ali el-Lâmişî'nin birbirleriyle karıştırıldığı kanısındayız. Bunu teyid eden diğer bir olay, Karaviyyin Kütüphanesi yazma kataloğunda, Mahmud b. Zeyd el-Lâmişî ait olan fıkıh usulü eserinin Ebû Kasım Hüseyin b. Ali el-Lâmişî ismi ile kaydedilmiş olmasıdır.[207] Müelliflerin lakaplarındaki benzerlik, her ikisinin de aynı şahıs olduğu yanılgısına sebebiyet vermiş olduğu görülmektedir. Buna göre Mahmud b. Zeyd el-Lâmişî, Ebû Kasım el-Lâmişî'den farklı bir şahsiyettir.

Mahmud b. Zeyd el-Lâmişî, Semerkand ve civarında yaşamış, kelâm ve fıkıh ilimleri ile uğraşmış bir âlimdir. Tahminen, Selçuklu hâkimiyeti altında, Moğol istilasından hemen önceki bir dönemde yaşamıştır. Nitekim yaşadığı bölgede miladi X. ve XI. yüzyıllarda merkezi otorite zayıflamış, siyasi bir kargaşa ortamı oluşmuş ve bu ortam uzunca bir süre devam etmiştir.[208] Lâmişî'nin yaşadığı dönem aynı zamanda Hanefi-Şâfi/Hanbelî, Mâturîdi-Eş'ari çatışmalarının yoğun yaşandığı bir dönemdir.[209]

---

[207] Lâmişî, ***Kitabun fi Usuli'l-Fıkh,*** s. 14.
[208] Uğur, Ahmet, "Mâturîdi Zamanında İslam Âlemine Kısa Bir Bakış", s. 4.
[209] Watt, ***İslam Felsefesi ve Kelamı***, s. 167.

Son zamanlarda Lâmişî ve eserleri ile ilgili birkaç çalışma yapılmıştır.[210] Bu çalışmalar Lâmişî'nin tanıtılması noktasında oldukça faydalı olmuştur, ancak yeterli olduğunu söylemek mümkün değildir. Çalışmamız sırasında tespit edebildiğimiz kadarıyla Lâmişî'den alıntı yapan birçok eser mevcuttur. Birçok din âlimi onun eserlerinden tam ismini kullanmadan sadece lakabını vererek bahsetmiştir. Onun *"zan", "zâhir", cevher", "âraz", "nazar"* ve *"icma"* gibi usule dair konulardaki görüşlerinden oldukça sık yararlanılmıştır.[211] Ayrıca Lâmişî'nin Fıkıh ve Fıkıh Usulündeki görüşleri diğer bazı Mâturidî kelâmcılarında da olduğu gibi, Kelâm sahasındaki görüşlerinden daha çok yayılmıştır.[212]

---

[210] Bu araştırmaların üç tanesi tahkik üzerine olup dördüncüsü ise usulul'l-fıkıh anlayışı ile ilgili bir yüksek lisans çalışmasıdır. Abdülmecid et-Türkî, Lâmişî'nin *" Usulu'l-Fıkh"* ve "*et-Temhid li Kavaîdi'l-Tevhid"* adlı eserlerini 1995 yılında Fransa'da tahkik etmiştir. Türkî, herhangi bir kelamcının kitabında geçmemiş, kelam konularını işleme ve açıklamada kendine has ayrı bir metot ve üslubu olan Lâmişî'nin kelam alanına ait eserini usulul fıkıh eserinin İstanbuldaki nushaları araştırırken tesadüf eseri bulduğundan bahsetmektedir. (bkz. Lâmişî, ***et-Temhid li Kavaîdi't Tevhid,*** s. 6) Bu tahkiklerden *" Usulu'l-Fıkh"* eserini, Londra British Museum nushası ve Fas Karaviyyin Kütüphanesi nushalarına, "*et-Temhid"* adlı eseri ise Süleymaniye Kütüphanesi Lâleli ve Erzincan bölümündeki nushalara dayandırmıştır. Diğer bir tahkik ise M. Hasan Mustafa Çelebi'nin yaptığı çalışmadır. O da, Lâmişî'nin "*Kitabu'l-Beyani Keşful Elfâz"* adlı eserini tahkik etmiştir. Çelebi, bu çalışmasını eserin şu anda bilinen tek nüshası olan İskenderiye Kütüphanesi nushasına dayandırmaktadır. Lâmişî ile ilgili bir Yüksek Lisans çalışması da yapılmıştır. Bu çalışma ise Prof Dr. Ömer Abdulaziz Muhammed danışmanlığında Khalid b. Ali Hâmid el-Ganem el-Temimî tarafından Suudi Arabistanda *el-Câmıa' İslamiyye*'nin Şeria Fakültesinde Usulu'l-Fıkh Anabilim dalında *"Ebû Mehamid Bedreddin Muhammed b Zeyd el-Lâmişî'nin Usulu'l Fıkıh Anlayışı"* ismiyle yapılmıştır.

[211] Kadı Han, ***Bahru'l-Rakâik Şerhü Kenzü'l-Dekâik***, trs, Cilt I, s. 52; Cilt II, s.123; Cilt V, s. 6; Cilt VII, s. 382.; Cilt XV, s. 136, 168.; el-Hısnıyyi, Muhammed b. Aleaddin İbn Ali, ***Reddu'l-Muhtâr***, Cilt I, s. 250, 333, Cilt II , s. 230; İbn Âbidin, ***Haşiye er-Reddu'l-Muhtâr***, trs, Cilt I, s. 106, 133; Cilt IV, s. 449; Cilt 10, s.23.; Osman ez-Zeylaıyyî, ***Tebyinü'l-Hakâik Şerhü Kenzü'l-Dakâik,***trz, Cilt X, s. 23.; Hammad b. Ferâmuz b Ali, ***Durer'il-Hukem Şerhu Gurari'l-Ahkâm***, trs, Cilt VI, s .243; Cilt IX, s. 72.; Cilt XVI, s 376.; İbn Nuceym, ***Eşbâhu ve'n-Nezâhir,*** trs, Cilt I, s..93, s.125; Ahmed b Abdurrahmân, ***el-Munkihu Fetevâ Hamidiyye,*** trs, Cilt V, s. 220.; Labbâni, ***Şerhu Usulu'l-Pezdevi***, trs, Cilt I, s.120.; Cilt IX, s. 191.; Hamevi, Muhammed, ***Gamzu'l-Uyunu'l Basâir fi Şerhi Eşbâhi ve'n-Nazâir***, Cilt II, s. 13, 158.;el-Askalâni, Ali b Muhammed , ***Tabsıratü'l-Muntebih bi't-Tahrirü'l-Müştebih***, Cilt I, s. 283. ; El-Halebi, Muhammed b. Hasan, ***et-Takrir ve't-Tahbir,*** trs, Cilt III, s. 378.

[212]Yine bir Hanefi-Mâturidi olan Sadru'ş-Şeria da önceleri sadece "Fıkıh" ve "Usuli'l-Fıkıh" sahasındaki görüşleri ile tanınmış, Kelam ve Felsefe sahasında görüşleri uzun yıllar ihmal edilmiştir. Ay, ***Şadru'ş-Şeria' da Varlık Tadilu'l-Ulum Temelinde Kelam Felsefe Karşılaşması***, s.14.

3.2. Eserleri

Lâmişî'nin hayatı gibi eserleri ile ilgili de detaylı bilgiler bulunmamaktadır. Elimizde şu an itibariyle mevcut olan eserlerinden ilki, *et-Temhid li Kavâidi't-Tevhid/ Usulü'd-Din/ Akâidu'l-Lâmişî/ Akîdetü fî Usûli'd-Dîn* isimleriyle kayıtlı kelâm eseridir. Bu eserin orijinal metni ile beraber bir takım açıklamaları da barındıran "*Kitâbu't-Temhid maa' Şerhi fi Mevadıi't-Tecrid"*isimli bir şerhi de mevcuttur. Aynı zamanda onun *Usulü'l-Fıkh* adlı usul sahasında bir eseri ve bazı dini ve felsefi kavramları açıkladığı "*Keşfül-Elfâz"* adlı risalesi de bulunmaktadır.

Lâmişî'nin eserlerlerinin farklı kütüphanelerde kayıtlı, farklı nüshaları mevcuttur. Bununla beraber çeşitli yerlerde Lâmişî'ye nisbet edilen fakat şu an itibariyle bize ulaşmayan kayıp eserler de olabilir. Bunlardan biri, Sönmez Kutlu tarafından yayınlanan Mâturîdî kültür çevresiyle ilgili bir bibilografyada verilmiştir. Çalışmada Ebû Meâli Muhammed b Zeyd el-Lâmişî ismine kayıtlı *"Fevâidu'l-Akaid"* isimli bir eserden bahsedilmekle beraber[213] bu isimde bir eseri tüm çabalarımıza rağmen bulamadık. Aynı zamanda Abdulmecit et-Türkî, Lâmişî'ye ait *"el-İcâz fi'l-İtiraz ale Edilleti'ş- Şerriyye*", "*Meşriki'l-Envâr fi Müşkili'l-Asâr*", *"el-Mukaddime Refi'l-Yedeyn fi's-Salât"* ve *"Buğye"* adlı eserlerinin olduğunu söyler. Bu bilgiler Türkî'nin rivayetine göre fıkıh usulu eserinin Fas nüshasında farklı bir yazı ile mevcuttur.[214]

Türkî'ye göre "*Keşfu'l-Elfâz"* müstakil bir eser olmayıp, Lâmişî'nin fıkıh usulu kitabında verdiği ilk bölüm olan sözlük kısmından ibarettir. *Keşfü'l-Elfâz'*da

---

[213] Kutlu, "Ebû Mansûr el-Mâturîdî ve Mâturîdî Kültür Çevresiyle İlgili Bibliyografya", s. 392.

[214] Lâmişî, ***et-Temhid li Kavaîdi't Tevhid,*** s. 12.; not: Fas nushasına sahip olmadığımızdan bu bilgiyi teyid edemiyor ancak aktarıyoruz. Fakat kaynak taramasında, konuyla ilgi kütüphane ve katalog araştırmalarımızda bu isimlerde eserlere rastlayamadık.

mevcut olan kavramların büyük çoğunluğu *Usulü'l-Fıkh'* da bulunur. Ancak *Usulü'l-Fıkh* eserinde olup da *Keşfu'l-Elfâz*'da olmayan farklı kavramlar da mevcuttur. Bu açıdan usul eserinin daha kapsamlı olduğu söylenebilir.[215] Türkî'ye göre sözü geçen iki eserde yazım yanlışı, ekleme ve çıkarmalardan kaynaklanan bir takım farklılıklar vardır. Her iki eseri incelememiz sonucunda bu iki eserin yazılış metotları, içerikleri ve ifade üslübunun birbirinden farklı olduğunu gördük. Burada eserler ve yazmaları hakkında ayrıntılı bilgi vermekte fayda görüyoruz. Sırasıyla mevcut eserleri ve yazmalarını inceleyeceğiz. Bu çalışma esnasında yazmaların birbirinden ayırt edilmesi, ilk ve asıl yazmaların, müellifin nüshasının ya da müellife okunan veya onun tarafından yazdırılan nüshanın özelliklerini dikkate alarak genel kabul görmüş bilimsel kriterlere[216] uyulması ilkesi esas alınmıştır.

a. et-Temhid li Kavâidi't-Tevhid / Usulu'd-Din

Lâmişi'nin kelâm sahasında yazdığı eser olup farklı isimlerle kaydedilmiştir. Bu eserde o, kelâma giriş kısmı diyebileceğimiz bilgi anlayışından başlayarak kelâma dair birçok konuyu işlenmiş, kelâmi görüşlerini Hanefi-Mâturîdî çizgide açıklamıştır. Eserin farklı isimlerde birkaç değişik nüshası mevcuttur.[217]

1-Lâleli Nüshası

Süleymaniye Kütüphanesi Laleli bölümünde no: 3658/4 de kayıtlı bir mecmuada dördüncü sırada bulunur. Bu nüsha 138-171 sayfaları arasında, her

---

[215] Lâmişî, ***Kitabun fi Usuli'l-Fıkıh***, s. 20.

[216] Bkz.el-Müneccid, Selahaddin, "Arapça Yazmaların Neşir Kaidleri", çev: S. Mehmet Hatipoğlu, ***AÜİFD***, XIV, Ankara, 1966, s.245-262.; Kavakçı, Y. Ziya, ***İslam Araştırmalarında Usul***, Ankara 1976.

[217] Türkî, tahkik sırasında bu nüshalardan sadece Süleymaniye Kütüphanesinde bulunan Laleli ve Erzincan bölümü nüshalarını bulmuş ve kullanmıştır. O aynı zamanda bu nüshaların eserin mevcut olan tek nüshaları olduğunu iddia etmiştir. Ancak biz çalışmamız sırasında bu nüshalardan farklı üç nüshaya daha ulaştık.

sayfada 15 satırla 13 x 17 cm ölçülerinde normal nesihle yazılmış kolay okunur bir metindir. Bu nüshanın yazımı hicri 1164/1750 yılında tamamlanmıştır. Ancak bu nüshada, eserin son kısmı olan imamet bölümü eksiktir. Dipnot ve açıklama metinleri ise okunaksızdır. Eser,*"Kitabu't-Temhid li Kavâidi't-Tevhid*" ismi ile kayıtlıdır.[218]

2-Erzincan Nüshası

Süleymaniye Kütüphanesi Erzincan bölümünde no: 159/5 te kayıtlı bir mecmuanın beşinci metnidir. 205-220 nolu sayfalar arasında, her sayfada 29 satırla 16 x 21,8 cm ölçülerinde nesih hattı ile sıkı ve ince bir yazıyla yazılmıştır. Yazma hicri 1135/1722 yılında Muhammed b. Hacı Ali tarafından kaleme alınmıştır. Ancak eser pek okunaklı olmayıp kelimelerde bazı eksiklikler vardır. Eser, *"Akîdetü fî Usûli'd-Dîn li İmam Allâme Şeyhu'l-İslam el-Lâmişî"* ismiyle kayıtlıdır.[219]

3-Beyazıt Nüshası

Eser, *Akâidu'l-Lâmişî* ismi ile Beyazıt kütüphanesinde BDK-7930 numarası ile kayıtlıdır. Eser 1b-46b aralarında 46 varak olup, içinde birkaç farklı eserin bulunduğu bir mecmuanın başındadır. Her sayfada 15 satır ve 12x8 cm ölçülerinde okunaklı bir yazı ile yazılmıştır. Yazmanın kenarlarında nâsih tarafından ilave edilen bir takım açıklamalar vardır ki pek okunaklı değildir. Yazmanın sonunda hicri 761'de tamamlandığına dair bilgi notu mevcuttur.[220]

---

[218] Hasan es-Semerkandi'nin *" el-İrşad fi usuli'd-Din"* adlı eserinden Sofistlerden bahseden kısmından alıntılar mevcuttur. Yazan kişinin üzerine yaptığı ilaveler eksikliğin giderilmesi mi yoksa bir nevi şerhmi belli değildir.

[219] Lâmişî, ***Akîdetü fî Usûli'd-Dîn li İmam Allâme Şeyhu'l-İslam el-Lâmişî,*** Süleymaniye ktp, Erzincan Böl., no: 159/5, vr. 205b-221b.

[220] Lâmişî, ***Akâidu'l-Lâmişî,*** Beyazıt ktp, BDK-7930, vr. 46b.

4-Milli Kütüphane Nüshası

Nüsha 06 Mil Yz. A. 4316 arşiv numarası ve dvd no: 236 ile "en-Nâsır eş-Şeri'a el-Lâşî" ismine kayıtlıdır. Yazarın bu şekilde yanlış yazılması eserin bulunmasını zorlaştırmıştır. Eserin yazmanın başındaki adı ise, *"Akîdetü fî Usûlid-dîn li İmam Allâme Şeyhul İslam el-Lâmişî"* şeklindedir. Eser 6b-25a sayfaları arasındadır. Malatya'da hicri 1124/1711 yılında yazılmıştır. Eserin boyutları (dış-iç) 212x150-160x86 mm. Ve her sayfa 23 satır olup nesih kırması ile yazılmıştır.

5-Üsküdar Hacı Selim Ağa Nüshası

Bu yazma Lâmişî'nin kelâm eserinin bir şerhidir. Ancak bilinen şerh anlayışından ziyade eserin hemen her sayfasına bazı kısa açıklamalar yapılmıştır. Bu açıklamaların kim tarafından ne zaman yapıldığı belirtilmemiştir. Eserin adı "*Kitâbu't-Temhid maa' Şerhi fi Mevadıi't-Tecrid"* olup Süleymaniye kütüphanesi Hacı Selim Ağa Bölümü no: 587 de kayıtlıdır.[221] Yazma 15x8,5 ölçülerinde olup 120b-147b sayfaları arasında 27 varaktan ibarettir. Yazma 761/1359. yılında İbrahim b. Mahmud el-İsferânî tarafından yazılmıştır.[222]

b. Usulû'l-Fıkıh

Lâmişi'nin bu eseri Türkî tarafından tahkik edilip yayınlanmıştır. O bu tahkikinde Fas Karaviyyin Kütüphanesi ve Londra British Museum nüshalarını kullanmış olup, bu eserin başka bir nüshası olmadığını da ısrarla vurgulamıştır.

---

[221] Lâmişî, ***Kitâbu't-Temhid maa' Şerhi fi Mevadıu'l-Tecrid***, Süleymaniye ktp, Hacı selim Ağa Bölümü no: 587.

[222] Çalışmamız sırasında tahkikli metni esas almamıza karşın tarih olarak eski olan ve aynı zamanda tahkikli metinden farklı bazı bilgileri içeren Beyazıt (Beyazıt ktp, BDK-7930) ve Üsküdar (Süleymaniye ktp, Hacı selim Ağa Bölümü, no: 587) nushalarından da sıkça faydalandık.

Ancak biz Hüseyin Atay'ın usul ile ilgili bir eseri çevirirken giriş olarak eklediği Hanefi-Mâturîdî ekole mensup âlimlerin yazma eserleri ile ilgili katolog çalışmasından[223] hareketle Süleymaniye Kütüphanesi Carullah Efendi kısmında bu eserin farklı bir nüshasının daha olduğunu tespit ettik.[224] Bu şekilde elimizdeki tahkikli metin ile yazmayı karşılaştırma şanısımız oldu. Bu yazmadan tahkikli metninin esas alındığı yazmalarda bulunmayan bazı önemli bilgilere ulaşabildik.

1-Fas Karaviyyin Kütüphanesi Nüshası

Bu nüshanın her sayfası 13 satırdan oluşmakta olup, toplam 156 sayfadır. Yazma 633 kayıt numarası ile yazma kataloğuna kaydedilmiştir. Metinde nâsih tarafından yapılan bazı açıklamalar da vardır. Ancak nâsihin ismi zikredilmemiştir. Türkî, görevliler tarafından eserin aslının kullanılmasına izin verilmediğini, ancak zorlukla mikrofilmine ulaşabildiğini söylemektedir. Bizde araştırmamıza ve talep etmemize rağmen bu nüshaya ulaşmadık Yazma eser hicri 762/1360 de tamamlanmış olup, Melik Vahhap Halife Mansur tarafından kütüphaneye vakfedilmiştir. Eserin ilk sayfasının ikinci yarısında farklı bir yazı ile "Emirü'l-Müminin Ebi Abbas Mansur Billah" tarafından hicri 1001/1592 senesinde kütüphaneye verildiğine dair kayıt mevcuttur. Karaviyyin Kütüphanesi yazma kataloğunda eser ve yazarının ismi Ebû Kasım Hüseyin b. Ali el-Lâmişi ile karıştırılmış onun adıyla kaydedilmiştir.[225]

2-Londra British Musuem Nüshası

---

[223] Hallâf, Abdulvahap, ***İslam Hukuk Felsefesi-İlmi Usuli'l-Fıkıh***, çev: Atay, Hüseyin, Ankara, 1985, s.158.
[224] Lâmişî, ***Kitabu Usuli'l Fıkh,*** Süleymaniye ktp, Carullah Efendi Böl., kytno: 438/ vr. 3b-78b.
[225] Lâmişî, ***Kitabun fi Usuli'l-Fıkh,*** s. 14.

Bu nüsha en eski tarihli nüsha olup Şark ve Arapça yazmaların bulunduğu kısımda OR.13, O 18 numarasıyla kayıtlıdır. Bir mecmua içerisinde 54a-97b nolu sayfalardadır. Her sayfa 19 satırdan oluşmaktadır, hattı düzgün olup, kolay ve okunabilmektedir. Eser Mahmud b Zeyd el-Lâmişî ismine kayıtlıdır ve nüshada eserin hicri 534 yılında Muharrem ayının dokuzunda tamamlandığı yazılıdır.[226] Eserin nâsihi Hanefi Hâtimi Ebû Hasan Ali b. Ahmed Abdulâlam'dır. Eserde yazmanın tamamlandığı yıllarda Lâmişî'nin hayatta olduğu bilgisi vardır.[227]

3.Carullah Efendi Nüshası

Usulu'l Fıkıh eserinin Türkiye'deki bilinen tek nushasıdır. Yazma Bağdat'ta İmam Âzam türbesi yakınlarında bir medresede Cafer b. Mümin es-Semerkandî tarafından hicri 730/1329 yılında kaleme alınmıştır. Eser 8,5x12 cm ölçülerinde olup 13 satırdan oluşur. Yazma 1b-78a arasında yaklaşık 78 varaktan müteşekkildir. Yazısı okunaklı ve harekeli olup kenar kısımlarında bazı açıklamalar bulunmaktadır.[228]

c.Keşfu'l-Elfâz

Bu risale kelâm ve fıkıhta yer alan bazı kavramların açıklandığı küçük boyutlu bir eserdir. Yazarı *"Ebû Mehamid Bedruddin Mahmud b Zeyd el-Lamişî el-Hanifi"* şeklinde kaydedilmiştir.[229] İçeriğinde istidlalde ve hüküm koymada faydalanılan kavramlar açıklanmıştır. Eserin bilinen tek yazması Mısır,

---

[226] Lâmişî, ***Usulu'l-Fıkh***, Londra, British Musem, Or.13,-Or s. 97.

[227] Ancak, Türkî yazmada geçen hicri 534 tarihinde bulunan dört rakamını (۴) dokuz olarak okuduğundan yanlış bilgiye ulaşmıştır.

[228] Lâmişî, ***Kitabun Usuli'l-Fıkh,*** Süleymaniye ktp, Carullah Efendi Böl., no: 438.

[229] Lâmişî, ***Keşfü'l-Elfâz***, el-Mektebetül Beldiyye, İskenderiye, tasnif no: F 33 Ş 646, Yazma no: B1345, s.1- 6.

İskenderiyye'de el-Mektebetü'l-Belediyye kütüphanesinde tasnif no: F 33 Ş 646, yazma no: B1345 ile kayıtlıdır.[230] Bu risale M. Hasan Mustafa Çelebi tarafından tahkik edilerek basılmıştır.[231] Yazma tarihsizdir, sıradan bir yazı ile yazılmıştır. Çelebi'ye göre yazı karakteri hicri VII-VIII. asrı andırmaktadır.[232] Yazmanın üzerinde hicri 813 yılında vakfedildiğine dair bir yazı vardır.

Eserde ortalama her sayfada 27 satır, her satırda 18 kelime bulunur. Bu eser içerik olarak Cürcanî'nin *"Tâ'rifat"* adlı eserine benzemektedir. Ancak kavramlar metodik olarak ondan ayrı bir üslüpla ele alınmış, belli bir sıraya göre değil, karışık şekilde dizilmiştir. Bu risalenin usul eserinin giriş kısmı olduğuna dair iddialar olsa da bu yanlış bir varsayımdır. Çünkü her iki eser incelendiğinde kullanılan kavramlar ve izlenen yöntem açısından farklılıklar görülecektir.

3.3. Kelâmda Mezhebi

Lâmişî'nin yaşadığı dönem, İslam kelâmının teşekkülünü tamamladığı ve kelâm ekollerinin belirginleştiği devreye denk gelir. O döneme kadar çeşitli kelâm problemleri tartşılmış, her ekol bu problemlerle ilgili kendi görüşünü beyan etmiş ve bu şekilde ekoller arasındaki farklılıklar belirginleşmiştir. Kültürel ortamların, siyasi, iktisadi ve sosyal çevrelerin, kelâmi problemler karşısındaki tutumların belirlenmesinde etkili olduğu bilinir. İslam düşüncesi ile ilgili yapılan çalışmalarda nasların anlaşılması ve yorumlanması konusunda düşünürlerin bilgi ve alışkanlıkları,

---

[230] Lâmişî, ***Keşfü'l-Elfâz***, 245.

[231] Lâmişî, "Keşfü'l-Elfâz"**,** tah: M. Hasan Mustafa Çelebi, ***Mecelletü'l-Bahsü'l-İlmi ve Türâsi'l–İslami,*** Mekke 1398, sayı 1, s. 245-267.

[232] Vakfiye tarihinin h 813 olmasından dolayı eserin bu tarihten önce yazılmış olması gerekir." س " harfinin yazılış karekterinde dişli yada dişsiz olarak yazılması buna işaret etmektedir. " س " harfinin bu şekilde dişsiz kullanılması hicri 7. ve 8. asırlardan sonra ortaya çıkan bir özelliktir.

zihin yapıları ve felsefi düşünme tarzlarının büyük etkisi olduğunu unutulmamalıdır.[233] Yani teolojik ve felsefi düşüncelerin arkasında siyasi ve ictimai dayanaklar söz konudur.[234] Nitekim Lâmişî, Semerkand ve civarında yaşamış, Hanefi-Mâturîdî ekole mensup ve o kültür çevresinde yetişmiş bir âlimdir. Lâmişî'nin görüş ve düşüncelerinin Semerkand Hanefiliği ya da Mâturîdilik diyebileceğimiz ekol ekseninde geliştiğini söyleyebiliriz. Bu bağlamda onun düşünce yapısının fıkıhta Hanefilik, itikatta ise Mâturîdik'le ciddi bir ilşki halinde olması doğaldır. O, Mâturîdîlik'e kaynak olan Hanefileri başlıca Semerkand ve Irak ekolleri olarak iki gruba ayırıp, eserlerinde onların görüşlerini aktarmış ve farklılıkları göstermiştir. Lâmişî, bu iki Hanefi grup arasında tercihte bulunarak doğru görüşe sahip olanların Semerkandlı Hanifiler olduğunu söylemiştir. Onun bu ayrımı yapması ve Semerkandlı Hanefileri doğru kabul etmesi, düşüncesinin beslendiği alanı gösterir.

Lâmişî, Mâturîdî'yi Semerkand Hanefi ekolünün lideri olarak kabul etmiş ve tanıtmıştır. Onu Mâturîdîliğin kurucusu olarak tanımlamaması, bize Lâmişî'nin yaşadığı dönemde Mâturîdîliğin mezhep olarak teşekkülünü tamamlama aşamasında olduğunu göstermektedir. Lâmişî'nin döneminde Mâturîdilik, genel anlamda ilhamını Ebû Hanife'den alan bir itikadi mezhep veya Hanefiliğin itikadi görüşlerinin Semerkand ve civarındaki yorumu olarak tanımlanabilir. Nitekim eserlerin başlarında yazarların ismi ve lakabıyla ilgili bilgi verilen kısımda bu döneme ait müelliflerin geneli için "*el-Mâturîdî"* lakabı yerine *"el-Hanefî"* lakabı kullanılmıştır.[235] Mâturîdilik her ne kadar kendine ait olan görüş ve yorumlarıyla Hanefilik'ten ayrılsa

---

[233] Yeprem, ***İrade Hürriyeti ve İmamı Mâturîdi***, 143.
[234] Watt, ***İslam Felsefesi ve Kelamı***, s. 30.
[235] Lâmişî, ***Akâidu'l-Lâmişî,*** Beyazıt ktp, BDK-7930, vr. 46b.

da temel esas ve düşüncelerdeki aynilikten dolayı Hanefiliğin bir devamı ve uzantısı sayılmıştır. Ancak Ebû Hanefi'nin diğer takipçileri dikkate alındığında Mâturîdi ve takipçilerinin oluşturduğu Semerkand ekolünün farklılığı ortaya çıkar.

3.4.Kelâm Metodu

Lâmişî kelâm anlayışını kavram ve ıstılahlara dayandırmış ve metodunu akli çıkarım yöntemleri üzerine kurmuştur.[236] O, bu kavramları değerlendirmiş ve ilmi incelemelerini yapmıştır. Lâmişî'nin bu metodik tavrı kelâm anlayışı açısından dikkatimizi çeken önemli bir konudur. Nitekim o özellikle "*Keşfu'l-Elfâz"* adlı risalesi ve usule dair eserinde kavramları tanımlamıştır. Kelâma dair eserinde ise, irdeleyip incelediği bu kavram ve ıstılahları uyumlu ve tutarlı bir şekilde kullanmıştır. Kavramların bu şekilde netleştirilmesi, ilmi anlayış ve bilimsel düşünce açısından önemlidir. Kelâm ve Usul ilimleri bilgiye ulaşmada bu ortak kavramları kullanmaktadırlar.

Lâmişî'nin düşünce yapısını bu temel kavramlar üzerine kurması ve onlardan faydalanıp geliştirmesi dikkat çekicidir. Lâmişî tutarlı ve sistematik düşünmenin ilk adımı olarak kullanacağı kavramları daha usul eserinin başında ortaya koyup değerlendirmesini yapar. Kavramların açıklanması hususunda diğer usulcülerden farklı ya da ortak görüşlerinin tesbiti ayrı bir araştırma konusudur. Bizim için önemli olan onun bu kavramlara verdiği anlamalar ve onları kullanmaktaki tutarlılığıdır.

Lâmişî, eserlerinde filozoflardan ya da Mutezile başta olmak üzere İslam kelâm ekollerinden bahsetmektedir. O, kelâm mezheplerini muhatap alır. Onların fikir ve görüşlerini tenkid ettikten sonra, akli ve nakli delillerle kendi fikirlerini

---

[236] Lâmişî, ***Akâidu'l-Lâmişî,*** Beyazıt ktp, vr. 32a.

açıklar. Ancak bu Lâmişî'nin Ehl-i Sünnnet içerisindeki ekolleri eleştirmediği yanılgısını doğurmamalıdır. O, Hanefi geleneğinden gelenlerin çoğu gibi fıkıhta Şafiileri, itikatta da Eş'arileri eleştirmiştir.

Mâturîdi ve Nesefi'nin ele aldığı şahıslar ve görüşleriyle Lâmişî'nin değerlendirdiği şahıslar ve görüşleri arasında ciddi bir benzerlik vardır. Bunlardan Ebû Huzeyl el-Allâf[237], Ebû'l Hasan er-Ravendî[238] Ali el-Cubbâî[239], Ebû Haşim[240] Ebû'l-Kasım el-Kâbi[241] gibi isimler ilk başta sayılabilecek isimlerdir.

Lâmişî'nin dikkat çeken diğer bir özelliği rivayetleri kullanma şeklidir. O, rivayetleri kullanırken genellikle rivayet metnini senetsiz olarak verir. Aslında bu yaklaşım Hanefilerin birçoğunun tercih ettiği bir tarzdır. Anlam yolu ile rivayet anlayışı olarak da izah edilen bu yaklaşım rivayet zincirinden ziyade metnin içerdiği anlamın önemli olduğu düşüncesine dayanır. Lâmişî, Kur'an ayeti ve Hz. Peygamberin söyledikleri dışındaki her şeyin reye dayandığı, rey bildirme yeteneği ve gücüne sahip olan birinin bunların dışında her hangi bir otorite kabul etmesinin yanlışlığı ve gereksizliği meselesi üzerinde durmuştur.

---

[237] Hicri 235/ Miladi 849'da ölen Mutezili âlimdir. Bağdadî, ***Tarihu'l-Bağdat***, Cilt III, s. 366.
[238] Hicri 298/ Miladi 910 yılında ölen bir filozoftur.
[239] Eş'ari'nin de hocası olan bu Mutezili alim Hicri 303/ Miladi 916 ölmüştür. İbn Hallikân, ***Vefayatü'-lAyan***, Cilt III, s. 398.
[240] Ali el-Cubbâî'nin oğludur. Haller nazariyesi görüşü ile öne çıkan bir Mutezili bir âlimdir. Hicri 321/ Miladi 933 yılında vefat etmiştir. Bağdadî, ***Tarihu'l-Bağdat***, Cilt XI, s. 55.
[241] Hicri 319/Miladi 931yılında ölen Mutezili bilgin.

I. BÖLÜM
İLAHİYAT

Varlık ve bilgi anlayışı bir düşünce ekolünün temel kriterlerini oluşturur. Bundan dolayı bu konuda sergilenen tutum ve tavırlar bir çeşit o düşüncenin kimliğidir. Bir düşünce sistemi benzeri veya karşıtı diğer düşünce sistemi ve akımlardan ancak kendine özgü bu kimliği ile ayrışır.[242] Fakat her düşünce akımının bu iki kavramı aynı derecede önemsediği anlamına da gelmez. Nitekim bu bağlamda Teologlar varlığı öncelerken, felsefeciler bilgiyi öncelerler.[243] Bu yüzden Kelâm kendisine konu olarak mevcudu alırken, Felsefe malumu almıştır.[244] Bu iki farklı yaklaşım, iki zümrenin hareket noktasını oluşturur ve bakış açılarını şekillendirir.

Lâmişî'nin düşünce yapısında varlık ve bilgi anlayışını ortaya koymak, aynı zamanda onun kelâm metodunun sınırlarını belirlemek olacaktır. Lâmişî, Semerkandlı bir Hanefi-Mâturîdi olarak usul ve kelâm anlayışı ile Mâturîdi geleneğe tam anlamıyla bağlıdır. O varlığı esas alarak reel âlem anlayışından hareketle bilgi kuramını oluşturur. Varlığın hakikatini kabul eden Lâmişî, bilginin imkânı savunur.[245] Ona göre, başta âlem varlığı olmak üzere, tüm mahlûkat ve içinde yaşadıkları düzen Allah'ın varlığı ve birliğinin en büyük delilidir. O, bu şekilde varlık ve bilgi anlayışını Kelâm ve Fıkıh Usulu ilimlerinde tutarlı ve uygun bir tarzda kullanır.

---

[242] Düzgün, Ş. Ali, ***Varlık ve Bilgi,*** s.7.
[243] Hartmann, Nicolai, ***Ontolojinin Işığında Bilgi***, çev: Harun Tepe, TFK, Ankara, 1988, s. vi.
[244] Mert, Muhit, ***İnsan Nedir? İnsanın Tanımlanmasına Dair Kelami Bir Yaklaşım***, Ankara Okulu, Ankara, 2004, s. 11.
[245] Lâmişî, ***et-Temhid***, s. 42-43.

Lâmişî'nin varlık ve bilgi anlayışını ortaya koyarken bazı filozof ve kelâmcıların düşünce ve görüşlerinden faydalanmak, onun hem Mâtûrîdi kelâm sistemi içerisindeki yerini belirlemede faydalı olacak hem de bu düşünce sistemi içerisindeki tutarlığını gösterecektir.

A.VARLIK

1.Varlık Kavramı

Varlık, ister mantıki bir yüklem olarak ister ontolojik bir kavram olarak alınsın bütün var olanların taşıdığı ortak bir niteliktir.[246] Hiçbir kavram varlık kavramından daha açık değildir. Bu yüzden bütün kavramlar ona indirgenir.[247] Bu anlamda var olan, bilginin objesi ve araştırma alanıdır. Her teolojik yaklaşımın kendine göre bir varlık anlayışı ve bu anlayışa uygun bir Tanrı modeli vardır. Deistlik yaklaşımda, saatin zembereğini kuran usta misali âlemi ve düzenini var edip kenara çekilen Tanrı anlayışı söz konusuyken[248], Teistlik tanrı tasavvurunda ise yarattığı âlemle her an bağlantılı olan sürekli yaratan bir Tanrı anlayışı vardır. Bu anlayış, varlığın yaratılmasını, sonlandırılmasını ve tekrar yaratılmasını içerir.[249]

Ancak İslam düşüncesinin tamamı için bu genel bir kabul değildir. Nitekim İslam filozoflarının Tanrı ve âlem anlayışı kelâmcılardan oldukça farklıdır. Onlar varlık alanını ay altı âlem ve ay üstü âlem olarak ikiye ayırmışlardır. Ay üstü âlemde değişmeyen ezeli varlıklar varken, ay altı âlemde değişen ve sonlu varlıklar

---

[246]İci, ***el-Mevâkıf***, s. 43; Cürcânî, ***Şerhu'l-Mevâkıf***, Cilt II, s. 77;
[247] İzutsu, Toshihiko, ***İslam'da Varlık Düşüncesi***, çev: İbrahim Kalın, İstanbul, 2005, s.106.
[248] Aydın, Mehmet, ***Din Felsefesi***, İİFY, İzmir, 1999, s. 180.
[249] Chittick, William, ***Varolmanın Boyutları***, çev: Turan Koç, İstanbul, 1997, s.22-30.

bulunur.[250] Bu düşünce sisteminde Tanrı âlemle doğrudan diyaloga girmez. O, âlemle her hangi bir diyaloga gireceği zaman ay üstü âlem aracığıyla bu diyalogu kurar.[251]

Varlık meselesi Kelâm ilminin en önemli konularından birini teşkil eder. Varlık anlayışı öyle kurgulanır ki, buradan hareketle Allah'ın varlık ve birliği bilgisine ulaşılır.[252] Bu açıdan, felsefe ilgisinin tamamını bilgiye çevirmesine rağmen Kelâm, ilgisinin tamamını varlık anlayışından bilgiye çeviremez.[253] Çünkü varlık sahasında olupta hakkında kapsamlı bilgi elde edemediğimiz veya etmekte zorlandığımız şeyleri yok sayamayız. Nitekim Melek, Cennet Cehennem vb. şeylerin tamamı bu alana girmektedir.

Lâmişî'nin varlık anlayışı, diğer kelâmcılar gibi Allah'ın varlığı ve birliği ilkesi üzerine kurulmuştur. Var olanlar, Tanrı ve onun dışındakiler olarak önce ikiye ayrılır. Tanrı dışında var olanlar ise kendi aralarında belli başlı özelliklerine göre sınıflandırır.[254] Lâmişî'nin varlığı böyle sınıflandırması Kelâm sisteminde kabul görmüş bir uygulamadır.

Lâmişî'ye göre *"eşyanın hakikati"* varlık anlayışı açısından önemli bir meseledir. Ona göre eşyanın hakikatini kabul etmeyenler varlık anlayışları açısından bilinmezci, şüpheci ve Sofistler şeklinde sınıflandırılmaktadırlar.[255] Ancak Lâmişî'nin sıklıkla kullandığı *"Sufistâiyye"* kelimesiyle Sofistleri mi yoksa Septikleri mi kasdettiği pek açık değildir. Diğer açıdan şüpheciler olarak tanımlanan grupla

---

[250] el-Behiy, Muhammed, ***İslam Düşüncesinin İlahi Yönü***, Ankara, 1992, Fecr, s. 340-392.
[251] Şerif, M.M, ***Klasik İslam Filozofları ve Düşünceleri***, İstanbul, 2000, s.51-53.; Macit Fahri, ***İslam Felsefi, Kelamı ve Tasavvufuna Giriş***, çev: Şahin Filiz, İstanbul 1998, s.63-67.
[252] Razi, Fahruddin, ***Meâlimu Usuli'd-Din***, çev: Nadim Macit, İhtar Yay, Erzurum, 1996, s.28.; Yazıcıoğlu, ***Kelam Ders Notları***, s. 3.
[253] Düzgün, "Varlık", s.73.
[254] Lâmişî, ***et-Temhid***, s. 45.
[255] Lâmişî, ***et-Temhid***, s. 39.

bilgiyi kabul etmeyen Sofistlerin eşyanın gerçekliğini tam olarak inkâr ettikleri düşüncesi de yanlıştır. Çünkü onlar eşyanın gerçekliğinin bilinmeyeceği tezini savunmaktadırlar. Bilinemez demekle varlığını inkâr etmek farklı şeylerdir.[256]

Lâmişî'ye göre varlık ve bilgi konusunun ilk hareket noktası eşyanın hakikatinin sabit olması meselesidir. Bu bilgi ve kabul, tüm akıl sahiplerinin tuttuğu ortak bir yoldur.[257] O, bu kabulden sonra eşyanın hakikatini kabul etmeyenlerin karşıt görüşlerini inceleyerek tenkid eder. Lâmişî, aynı zamanda, Sofistlerin eşyanın hakikatinin olmadığı konusundaki düşüncelerini de irdeler. Ona göre Sofistlerin şüphesinin kaynağı ve düşüncelerinin temeli eşyada var olan birbirinden farklı hallerdir. Çünkü Sofistlere göre aslı tek olan bir şey, çeşitli sebeplerden dolayı iki veya daha farklı bir şey gibi görünebilir. Mesela sarı renk, bir eşyada baskın olduğunda o eşyaya renk olarak da hâkim olur. Bunun neticesinde o şeyde sarı renkten başka bir renk olsa dahi görünmeyebilir. Sofistlere göreyse bu yanılgı eşyanın hakikatinin olmadığının bir delilidir.[258]

Ancak Lâmişî, varlık anlayışını bu şekilde şüpheli hale getiren Sofist yaklaşımı reddeder. Onların gittikleri yolun doğru olup olmadığının, gerçekten eşyanın hakikatini reddedip reddetmediklerinin sorulması gerektiği kanaatindedir. Bu sorulara verilen cevabın "hayır" olması halinde onların mezheplerinin yanlış olduğuna karar vermiş olacaklarını ifade etmektedir. O, verilen cevabın "evet" olması halindeyse bunun, hem kendi mezheplerinin hem de eşyanın hakikatinin nefyi manasına geldiğini söyler. Lâmişi, onların bir şeyin iki şey olarak görüldüğü veya bir

---

[256] Düzgün, ***Nesefi ve İslam Filozoflarına Göre Allah Âlem İlişkisi,*** Akçağ, Ankara, 1998, s. 21.
[257] Lâmişî, ***et-Temhid***, s. 39.
[258] Lâmişî, ***et-Temhid,*** s.40.

şeyin aynı zamanda hem tatlı hem de acı olarak bulunduğuna dair iddialarının bir delile dayanmadığı düşüncesindedir. Ona göre bu durum duyuların yanılması ya da sıhhati ile ilgili bir konudur.[259] Bundan dolayı bu vb. örneklerden hareketle bir hükme ulaşmak ise sıhhatli değildir.

Lâmişî, eşyanın hakikatini reddeden şüpheciler içinde diğer bir grubun varlığından bahsetmektedir. Onlara göre "eşyanın hakikati var mıdır, yok mudur ?" bu idrak edilemez. Ancak o, bu gruba bu "idrak edememe" halinin hakikat olup olmadığını ısrarla sorar. Bu soruya verilen cevabın "hayır" olması durumunda onlarla münazara yapılamayacağı, çünkü verilen cevabın çelişki doğuracağı görüşündedir. Lâmişî, cevabın "evet" olması halinde ise bunun aynı zamanda eşyanın hakikatinin var olduğunun onlar tarafından da ispatı anlamına geleceği düşüncesindedir.[260] O bu şekilde onların iddialarından hareketle yine onlara ait "eşyanın hakikatini kabul etmeme" doğrultusundaki fikirlerini çürütme yolunu izlemiştir.

Lâmişî, eşyanın hakikati konusunda farklı görüş beyan eden diğer bir gruptan daha söz eder. Bu topluluğa göre eşyanın hakikati meselesi bir inanç konusudur ve eşyanın hakikati inananların inancına kalmış bir meseledir. Burada sözü edilen grubun hakikat algısı ve tanımı öne çıkmaktadır. Onlara göre hakikat inananların inanmış olduğu şeylerin tamamıdır.[261] Yani onlar neye inanıyorlarsa, işte hakikat de odur. Lâmişî onlara "itikatlarının hakikat olup olmadığının" sorulması gerektiği düşüncesindedir. O, bu grubun cevaplarının "evet" olması halinde görüşlerinden vazgeçtikleri, "hayır" olması halinde ise muhal olan şey ile hata yapmış olacaklarını

---

[259] Lâmişî, ***Kitâbu't-Temhid maa' Şerhi fi Mevadıu'l-Tecrid,*** vr.120b.
[260] Lâmişî, ***et-Temhid,*** s. 40
[261] Lâmişî, ***et-Temhid,*** s. 40.

söyler. Bu şu anlama gelir; eşyanın hakikatinin sübutu hakikati olmayan bir inanç iledir ki bu da muhaldir. Lâmişî, eşyanın hakikati konusunun kişinin inancına bağlı olmadığını düşünür. Ona göre eşyanın hakikatini kişinin inancına bağlayanlara inanmış oldukları bu şeyin ispat edilip edilemeyeceği sorulmalıdır. Eşyanın hakikatini kabul etmeyenler, bu soruya nasıl bir cevap verirlerse versinler, fikirlerinden vazgeçmiş olacaklardır. Eşyanın hakikatini kabul etmeyenlerin düşüncelerini doğru bilginin pratik alana yansımasından hareketle de eleştiren Lâmişî, onların bu fikirlerinin büyüklenme, inat ve boş söz olduğu kanaatindedir. Çünkü onlar, keskin kılıçtan, katilin okundan, zehirli akreplerden vb. insana zararlı şeylerden kaçar ve sakınırlar. Bu da onların eşyanın hakikatini bildiklerinin ve eşyanın hakikatinin aslında inananın itikadı olmadığının en somut delilidir.[262]

2.Varlık Çeşitleri ve Mertebeleri

İslam düşüncesine büyük etkisi olan Aristocu varlık anlayışında varlık iki kısma ayrılır. İlki kendi kendine yeterli ve bizatihi var olan ezeli varlıktır. İslam kelâmcıları buna "vacib" yani "zorunlu varlık" demişlerdir. Diğeri ise zorunlu varlık aracılığıyla var olan, varlık kazanan "mümkin" yani "olurlu varlık"tır.[263] Vacip varlık bağlı ve bağımlı olmayan varlıktır. İslam filozoflarına göreyse o, var ve bir olmak zorundadır.[264] Bu bağlamda Allah'ın varlığının üzerinden yokluk geçmediği için *"var olduğunu"* söylemek bile çelişki arz eder. Çünkü O'nun var olduğunu söylemek varlığının öncesinde yokluğun geçtiği imasını taşır. Bu açıdan O'nun varlığı için

---

[262] Lâmişî, ***et-Temhid,*** s. 39-41.
[263] Nesefi, ***Tabsıratü'l-Edille***, Cilt I, s 105; Taftazâni, ***Şerhu'l-Makâsıd***, Cilt I, s. 266.
[264] İbn Sina, ***Şifa***, Beyrut, trs, Cilt I, s. 193.

"kendinden varlık" ifadesi kullanılabilir.[265] Bir şey, yokken kendiliğinden varlık bulamaz. Allah, yokluğu düşünülemeyen, varlığı zorunlu olan bir varlıktır. Yokluğu düşünülen ve arazlarla beraber olan ise sonlu varlıktır.[266]

Mümkin varlık, muhdes varlık kavramları Allah'ın sürekli yaratıcı olduğunu pekiştiren ifadelerdir. Mümkin ve muhdes varlık ifadesinde varlığının devamı için Allah'a muhtaç olduğu vurgusu vardır. Bu kavramlar Allah'a olan muhtaçlığı vurguladığı için kelâmcılar tarafından özenle seçilmişlerdir.[267]

Zât ve varlık ayrımı İslam filozoflarında mümkün varlığın bir özelliği olarak kullanılır. Varlık vasfı, mümkünlerin zâtına âraz olmuş bir vasıftır. Vacibu'l-vucud'da ise zât ve varlık kavramları birdir.[268]

Varlık-mahiyet ayrımını mütekaddimun dönemi kelâmcılar uygun görmüş ve kullanmış olmalarına rağmen müteahhirun kelâmcılar tarafından bu kabul görmemiştir.[269] Onlar bundan dolayı Allah'ın varlığı ve mahiyetini, O'nun sıfatları olarak değerlendirmişlerdir.[270]

Ehl-i Sünnet kelâmcıları âlemin sonradan olmuş tüm varlıkları kapsadığını ve bunun cisim, cevher ve sıfatlar olmak üzere üçe ayrıldığını iddia eder.[271] Bu açıdan atomcu kelâm anlayışı, sistematik kelâm problemlerinin tartışılması ve bu

---

[265] Düzgün, ***Varlık ve Bilgi,*** s. 18.
[266] Hayyat, "Ehl-i Sünnet'te Usûl Anlayışı", s. 203.
[267] Düzgün, ***Varlık ve Bilgi,*** s. 75.
[268] Düzgün, ***Nesefi ve İslam Filozoflarına Göre Allah Âlem İlişkisi,*** s. 141-142.
[269] Mutekaddimûn: Gazalî öncesi Sünni kelamcılara verilen genel isimdir. Muteahhirûn: Gazali sonrası Sünni kelamcılara verilen genel isim. Gazalinin bu şekilde başlangıç noktası sayılması kelamın felsefe ile karışmasının bu dönemde olmasıdır. Topaloğlu, Bekir, ***Kelâm İlmi Giriş***, Damla Yay., İstanbul 1981, s. 28.
[270] Düzgün, ***Varlık ve Bilgi,*** s. 25.
[271] Adam, ***Necmu'd-din Ömer en-Nesefi ve Akidesi,*** s. 65.; Gazali, Ebû Hamid, ***Felsefenin Temel İlkeleri-Makâsıd el-Felâsefe***, çev:Cemaleddin Erdemci, Vadi Yay.,Ankara, 2002, s. 113-118.

problemlere çözüm üretilmesi noktasında Ehl-i Sünnet kelâmcılarının önemli bir prensibi olmuştur. İslam kelâmcıları, atom kavramının karşılığı olarak "cevher" kavramını kullanmışlardır.[272] Cevheri bazen bölünmez atom anlamına "cevher-i ferd" olarak alırken, kimi zaman da arazların taşıyıcısı olarak kabul etmişlerdir.[273] Arazlar ise, cisimlerin hal ve sıfatlarıdır. Kendi başlarına var olamazlar.[274] Kelâm atomculuğunda atomlar sınırlıdır ve yaratılmıştır. Felsefenin anladığı manada bir sebeplilik ve zorunluluk yoktur. Atom bu anlamda kelâmcılar tarafından Allah'ın varlığının delillendirilmesi için kullanılır.[275]

Kelâmcılar âlemin yaratılması ve varlığının devamı anlayışını vurgulamak için bu yüzden yaratılan ve sınırlı olan atom anlayışını benimsemişlerdir. Atomların birleşip ayrışmaları bir zorunluluktan olmayıp isteğe bağlı olması dolayısıyla determinizmi gerektirmez. Onlara bu şekilde sadece hareket ve sükûn izafe edilebilir.[276] Bu atomcu yaklaşımla âlemin yaratılmışlığı ve sonluluğu vurgulanmak istenmektedir. Kelâmcıların bir kısmı cevher-araz ayrımı yerine Mâturîdi'de olduğu gibi ayan-araz ayrımına gitmiştir. Bu ise Mâturîdi gelenekte kabul gören bir sınıflandırmadır. Zamanla bu tanımda yer alan cevherin yerine atom kavramı kullanılmaya başlanmıştır. Bu bölünmez cevher anlayışı kelâmcılar tarafından kullanılarak dini bir karaktere sokulmuştur. Nitekim cevher, yokken var edilmiş, aynı zamanda hâdis olup sınırlı sayıdadır.[277] Ancak şu unutulmamalıdır ki cevher, âraz, cisim vb. varlık anlayışını ifade etmek için kullanılan bu kavramlar, ilk dönem

---

[272] Evkuran, ***Sosyal Bilimler Mantığı ve Kelam***, s. 28.
[273] Düzgün, ***Nesefi ve İslam Filozoflarına Göre Allah Âlem İlişkisi,*** s. 96.
[274] Mâtûrîdi, ***Kitâbu't-Tevhid***, s.16.
[275] Karadaş, Cafer, "Kelam Atomculuğunun Kaynağı Sorunu", ***Marife***, Sayı 2, 2002, s.82.
[276] Düzgün, ***Nesefi ve İslam Filozoflarına Göre Allah Âlem İlişkisi,*** s. 94.
[277] Düzgün, "Varlık", s. 81.

kelâmcılarının tabiat anlayışını ifade ederken, aynı kavramlar sonraki dönem kelâmcılarının varlık anlayışı olarak kabul edilmiştir.[278]

Lâmişî, cevher, âraz, âyan ve cisim ayrımından hareketle âlemi inceler. Ona göre bu kavramların iyi tahlil edilmeleri onları kullanarak elde edeceğimiz bilginin sıhhatli olmasını sağlayacaktır. Kelâm atomculuğunda Allah dışında her şey anlamına kullanılan âlem, öncelikle âraz ve âyan olmak üzere iki kısma ayrılır.[279] Âyan, tek başına kâim olabilendir. O, var olmak için araz gibi başka bir hâdis varlığa ihtiyaç duymaz. Âyan, cevher ve cisim olmak üzere iki kısma ayrılır. Cevher, bölünmeyen ve cüzlere ayrılmayan bir parçadan oluşan âyanlara verilen isimdir. Cevherin en önemli özelliği arazları kabul etmeleri ve zâtı ile kâim olmalarıdır. Cisim ise, en az iki ya da daha fazla cevherlerin birleşmesinden oluşur. Âraz, lugatta mekânı ve devamı olmayan şey için isimdir. Bunun için şöyle denebilir; âraz, bekası mustahil olan, zâtında kâim olmayıp cevhere sunulan şeydir. Lâmişî son tarifin daha doğru olduğu kanaatindedir.[280]

Ehl-i Sünnet'e göre ârazların bekası söz konusu değildir. Ancak Mutezile kısmen de olsa ârazların bekasını kabul etmektedir.[281] Mâturîdi Kelâmcıları, ârazın sıfatlar için bir isim olduğunu vurgular. Çünkü onlar, hâdisler için renkler, oluşlar, tatlar, ruhlar, sıcaklık, soğukluk, hayat, ölüm, kudret, acziyet vb. diğer şeyleri kapsar. Renklerden kasıt siyah, beyaz, sarı ve kırmızı gibi çeşitli renklerdir. Oluşlardan kasıt hareket, sükûn, birleşme ve ayrılma, yakınlık ve uzaklıktır.[282] Lâmişî'nin âraz anlayışında, ârazın bizzat kendisi sabit bir durumdadır. Değişme özelliği yoktur.

---

[278] Ay, ***Sadru'ş-Şeria' da Varlık***, s. 60.
[279] Lâmişî, ***et-Temhid,*** s. 47.
[280] Lâmişî, ***Akâidu'l-Lâmişî,*** Beyazıt ktp, vr.4a; ***Keşfu'l-Elfâz***, s. 255.
[281] Yazıcıoğlu, ***Mâturîdi ve Nesefi'ye Göre İnsan Hürriyeti Kavramı,*** s. 89.
[282] Lâmişî, ***et-Temhid,*** s. 46

Cisimler farklı vasıflara ancak farklı ârazları alarak ulaşılır. Yoksa âraz olarak var olan bir özellik, değişerek başka bir vasfı yansıtmaz.[283] Bu ârazın tanımı açısından dikkat çekicidir. Ârazlarda var olduğunu düşündüğümüz değişkenlik ve farklılaşma özelliğinin bu şekilde ârazların zâtından değil de farklı arazların yer değiştirmelerinden kaynaklandığı yönünde bir açılım sağlar. Bu bağlamda önceleri siyah olan rengin sonraları beyaz olması, o rengin değişmesi değil, siyahlık veren ârazın yerini beyazlık veren âraza bırakmasından kaynaklanmaktadır. Asıl olan âyan üzerinde iki farklı zamanda, iki farklı ârazın bulunmasıdır. Verdikleri iki farklı rengin sebebi budur. Yoksa aynı âraz önce siyahlığı verirken sonraları değişip beyazlığı vermez. Ârazın iki ayrı yer ve zamanda devam etmeyeceği prensibi Hanefi-Mâturîdi kelâm geleneğinde kabul görmüş bir anlayıştır.[284]

Ârazın varlığının bir delili de onun inkârının mümkün olmamasıdır. Bir cismi önce beyaz sonra siyah olarak ya da önce hareketli sonra sükün halinde görürüz. Bu bir halden diğer bir hale girme ya da ilk halin değişmesi olarak tanımlanabilir. Ancak âraz zâtında beyaz ise, yani beyazlık ile kaim ise beyazdır. O bu halde beyaz olmanın dışında tasavvur edilemez. Onun bu şekilde vasıflandırılmasının sebebi, varlığının beyazlıkla kâim oluşudur. Veya diğer açıdan onun zâtı beyazlığa muciptir ya da mecburdur. Ârazlar, hâdistir ve bunda şüphe yoktur. Çünkü bir zatta birbiri ardınca beyaz ve siyah gibi, hareket ve sükûn gibi zıtlıklar görünür. Bu vasıfların aynı zamanda bir arada bir mahalde oluşu aralarındaki zıtlıktan dolayı muhaldir. Siyahı bir mahalde gördükten sonra, aynı mahalde beyaz görünebilir. Ancak bu, iki farklı

[283] Lâmişî, ***et-Temhid,*** s. 94.
[284] Ay, ***Sadru'ş-Şeria' da Varlık***, s. 57.

zamanda söz konusudur. Aynı şekilde bir cismi hareketli olarak gördükten sonra sakin olarak görürüz. Bu şekilde zaruri olarak onların muhdes olduğunu biliriz.[285]

Lâmişî de dâhil olmak üzere İslam kelâmcılarının varlık kategorileriyle ilgili tutumlardan kaynaklanan bir takım genel sıkıntılar söz konusudur. Bunlardan ilki, kelâmcıların genele yakınının ontolojik sisteminin klasik mantığa dayanmasıdır. Bu, mantık kategorilerinin aynı zamanda varlık kategorisi olarak kabul edilmesi sonucunu doğurmuştur.[286] Mantıkın ilkelerini, varlığın ilkeleri olarak görmek klasik teolojinin benimsediği ve üzerinde ısrar ettiği yanlış bir görüştür.[287] Ancak yaygın kanaat bu doğrultuda olmuştur. Mantık'ın yasaları ile ontolojinin ilkeleri arasında sıkı bir ilişkinin kurulması ve bunların birbirlerine uygun olmaları, bu düşünce ile varlığın özdeşliği sorununu doğurmuştur.[288] Mantık doğru düşünme ve çıkarım yapma sanatı olarak değerlendirilmelidir. Bu bağlamda varlık bilimi olan ontolojinin kurallarının doğru düşünme ilmi olan mantıkla özdeşleştirilmesi hatalıdır.

Özellikle Gazali sonrası kelâmcıların varlıktan hareketle Allah'ın varlığı ve birliğinin ispat edileceği yönünde bir iddiaları olmuştur.[289] Bu ise Kelâm ve Mantık gibi iki farklı ilmin sistemlerinin birleşmesi tetiklemiştir. Diğer bir açıdan dini vucubiyyetle akli vucubiyyet aynı şey değildir. Bunun böyle olmasında ilim, kudret, irade ve tekvin sıfatlarının algılanış şekli önemli olmuştur.

Varlık kavramıyla alakalı diğer bir kavramda *"yok"* tur. Yok, varlık alanına çıkmadan önce var edicinin zihninde tasavvur edilir. Bu, ilim sıfatı ile olurken irade

---

[285] Lâmişî, ***et-Temhid,*** s. 48.
[286] Düzgün, ***Nesefi ve İslam Filozoflarına Göre Allah Âlem İlişkisi,*** s. 7.
[287] Macit, Nadim, ***Eylem Değişim İlişkisinin Teolojik Yorumu***, Etut Yay, Samsun, 2000, s. 266; Mengüşoğlu, Takıyettin, ***Felsefeye Giriş***, Remzi Kitapevi, İstanbul, 2000, s.143-144.
[288] Özcan, ***Epistemolojik Açıdan İman***, s.72.
[289] Razi, Fahreddin, ***Kelama Giriş, (el-Muhassal)*** çev: Hüseyin Atay, Ankara, 1978, s. 137.

ile onu yaratmayı ister ve tekvinle de yaratır. O'nun bilmesi ayrı, yaratması ayrı şeylerdir. Bu bağlamda "mümteni varlık", var olma ihtimali olmayan, var olmayacak şeydir. Var olması vacip veya mümkin olmayan bir şeyin varlık olarak isimlendirilmesi ise temelde problemli bir meseledir. Var olma, Allah'ın tasavvur, irade ve kudreti doğrultusunda olduğu ve mümteniye imkân vermeyeceğine göre "mümteni varlık" tabiri de doğru değildir.

B.BİLGİ

1.Bilgi Kavramı

Bilgi, özne ve nesne arasındaki bir ilişkiden ibarettir. Bu ilişki bir bilme ve bilinme hadisesidir.[290] Diğer bir yönden, bilgi doğrulanmamış inançtır.[291] Klasik dönemde bazı kelâmcılar bilginin, varlık kavramında olduğu gibi tam bir tanımının yapılamayacağı sonucuna ulaşmıştır.[292] Belki de bu yüzden bilgi üzerine yapılan tartışmalar genel olarak bilgi, bilgi kaynakları ve bilginin değerleri üzerinde olmuştur.[293]

Kelâm ilmi, felesefe ile karıştığı dönemden sonra konularına bilgi teorisini anlatmakla başlamıştır. Bu tutum felesefi kelâm geleneğinin önemli bir özelliği olmuştur. Bu açıdan Kelâm iliminde bilgi, önce beşeri ve ilahi olmak üzere ikiye

---

[290] Eş'ari, ***el-Luma fi Redd ala Ehl-i Zeyğ ve'l-Bida & Risâle fi İstihsani'l-Havz fi İlmi'l-Kelâm***, haz: Muhammed Zannavi, Beyrut, 2000, s. 20-22; İci, Adudiddin, ***el-Mevakıf***, Beyrut, 1990, s.10; Mengüşoğlu, ***Felsefeye Giriş,*** s.35.
[291] Özcan, ***Epistemolojik Açıdan İman***, s. 75.
[292] Erdem, Sabri, Bilgi-İman İlişkisi, ***İslami Araştırmalar***, Cilt 4, Sayı 1, 1990, s.38.
[293] Yücedoğru, Tevfik, "Kelamın Bilgi Teorisi Ne Olmamalıdır?", ***Kelamda Bilgi Problemi***, Bursa, 2003, s. 23.

ayrılır ve sonra bu bilgi çeşitleri sırasıyla incelenir. Böylece Kelâm kullandığı bilginin felsefesini yapar.[294]

Bilme eylemi Allah ile insan arasında ortak bir eylemdir. Ancak aralarındaki farklılığın göz ardı edilmemelidir. İnsanda meydana gelen bilgi ya kendi nefsinden ya da dışarıdan olmak üzere iki sebepten kaynaklanır. Kendi nefsinden olduğu zaman bu zahiri sebepler olan duyu organları veya dâhili sebep olan akıl aracığıyla olur. Eğer bu sebep dışarıdan ise habere dayanır.[295]

Kelâmcıların birçoğu tarafından kullanılmış olan *"eşyanın hakikati sabittir"* ifadesi, nesnelerin varlığının hakiki olduğu gerçek bir dünyada yaşadığımız vurgulamaktadır.[296] Onlara göre "var olan" hakkında, var olmasından başlayarak bazı hükümlere ulaşılır. Var olan, hakkında elde edilen bilgi ve elde ediliş yöntemine göre farklı şekilde isimlendirilmiştir. Bilinme kaynağı açısından duyularla bilinene *"mahsus",* akılla bilinene *"mefhum"* denmiştir. Ancak bu ifadeler her var olanı kapsamaz. Çünkü Allah ne mefhumdur ne mahsus, O ancak vardır ve varlığı bilinir.[297]

2.Bilgini İmkânı

Bilginin imkânını kabul edenler olduğu gibi, kabul etmeyip inkâr edenler veya bu konuda her hangi bir fikir yürütmeyenler de vardır.[298] Lâmişî, bilginin imkânı konusundaki görüşlerden ve bu görüşlerin sahibi gruplardan bahseder.

---

[294] Düzgün, ***Varlık ve Bilgi,*** s. 187.
[295] Subki, "es-Seyfu'l-Meşhûr fi Akideti Ebî Mansûr**"**, s. 63.
[296] Evkuran, ***Sosyal Bilimler Mantığı ve Kelam***, s. 159.
[297] Yörükan, ***İslâm Akaid Sisteminde Gelişmeler,*** s. 236.
[298] Atay, Hüseyin, ***Kur'an'da Bilgi Teorisi,*** Furkan Yay., İstanbul, 1982, s.13.

Sofistler, Brahmanlar ve Senevîyye bunlardan bazılarıdır. O, bu grupların görüşlerini tek tek ele alıp değerlendirir. Düşüncelerindeki yanlışlıklarını ortaya koyar, akli deliller getirerek onları reddeder.[299]

Lâmişî, bu grupların ilki olan Sofistlerin sağlam duyu, akıl ve doğru haberi ilmin oluşmasında yeterli görmediklerini aktarır. Lâmişî'ye göre onların bu konudaki düşüncelerinin sebebi, haber, akıl ve duyuların verdiği hükümlerde çelişki olmasıdır. Sofistler, duyu organlarını sağlam bilgi vermediklerini kabul ettikleri için "biri iki, ikiyi de bir olarak görebilir" şeklinde bir kanaatleri vardır. Burada duyu ile elde edilen bilgi hakkında bir netlik ve kesinlik yoktur. [300] Duyular bundan dolayı güvenilir bir bilgi kaynağı olamaz. Onlara göre akıl için de durum bundan farklı değildir. Onun öncüllerden hareketle yaptığı istidlal bazen doğru sonuca götürürken, bazen de yanlış sonuca götürebilir. Bu bağlamda onun bu şekilde istidlalle ortaya koyduğu hüküm her zaman için doğru olmaz.

Sofistler son olarak diğer bir bilgi kaynağı olan haberi değerlendirir. Onlara göre haber yanlış ya da doğru olabilir veya eksik ya da tam olabilir. Bundan dolayı birbirinden farklı durumlar nedeniyle habere dayanılarak verilen hüküm her zaman gerçekle uyumlu olmayabilir. Böyle bir durumda, haber güvenilir bir bilgi kaynağı değildir. Böylece onlara göre tüm bilgi kaynakları kendi içlerinde bir takım problemler taşır.[301]

Ancak Lâmişî, Sofistlerin bilgi kaynaklarının sıhhatini tenkid edip bilginin imkânını reddetme girişimlerini kabul etmez. Ona göre, haber konusunda ancak

---

[299] Lâmişî, ***et-Temhid,*** s. 42.
[300] Nesefî, ***Tabsıratü'l-Edille***, Cilt I, s.20.
[301] Lâmişî, ***et-Temhid,*** s. 42.

yalandan uzak olan peygamberlerin verdiği haberler ve yalanda birleşme ihtimali tasavvur edilmeyecek derecede güvenilir bir topluluğun ilettiği haberlerde tenakuz olmaz. Diğer açıdan duyu organlarının yanılması onların sıhhatiyle alakalı bir durumdur. Duyu ile elde edilen bilgiden kasıt ise sağlam duyunun verdiği bilgidir. Sofislerin verdiği örneklerde geçen yanılma hadisesi ise sağlam olmayan duyunun bilgi vermesinden kaynaklanır. Zaten bu şekilde bir duyunun verdiği bilgi, kabul edilebilir bir bilgi de değildir. Son olarak, bilgi kaynağı olan aklın istidlalde hata yapmasını akıla değil, onun doğru kullanılmamasına ve uyulması gereken istidlal şartlarına uyulmamasına bağlar.[302]

Ancak Kelâmcıların bilgi kaynakları arasında duyu verilerine yaptıkları bu vurguyla, insanı her şeyin ölçüsü sayan ve dış gerçekliği kabul etmeyen Sofistlerin bu konudaki iddialarını tamamiyle reddetmeyi amaçladıkları unutulmamalıdır.[303]

Lâmişî, bilgi kaynaklarından hareketle bilginin imkânını değerlendirir. Bu kaynaklardan her hangi birini yegâne kaynak olarak kabul eden fırkaları sıralar ve görüşlerini reddeder. Nitekim o, bu çerçevede Sümeniyye'yi Hind felsefecilerinden bir grup olarak tanıtır. Sümeniyye'ye göre eşyanın bilinmesinde tek yol duyulardır. Aklın ve haberin hükümleri çelişiklik arzedebilir. Bu da onların bilgi kaynağı olması ihtimalini ortadan kaldırır düşüncesi, Lâmişî'ye göre yanlıştır. Çünkü her hangi bir konuda söylenmiş bir sözün sadece duyularla yanlış olduğunu bilmek mümkün değildir. Bunun için haber ve akla da ihtiyaç vardır. Duyular bu bağlamda tek başlarına yeterli olamaz.[304]

---

[302] Lâmişî, ***et-Temhid,*** s. 43.
[303] Düzgün, "Bilgi", s.126.
[304] Lâmişî, ***et-Temhid,*** s. 43.

Lâmişî, diğer bir Hind Felsefesi grubu olarak tanımladığı Brahmanlar'ın bilgi anlayışından da bahseder. Onların eşyanın bilinmesiyle ilgili sadece akıl ve duyuları kabul ettiklerini söyler. Çünkü onlara göre haberin hükümlerinde çelişki vardır. Oysa Lâmişî, haberin içerdiği hükümlerde çelişki olmadığını düşünmektedir. Bu doğrultuda tarihten örnekler verir. Geçmişte yaşamış kralların ve ülkelerin haberlerinin insanlar tarafından kabul gördüğünü vurgular.[305] Lâmişî'ye göre geçmişle ilgili bu tür bilgiler sadece habere dayanmaktadır. Yani bunların elde edilmesinin tek yolu haberdir. Buna rağmen bu bilgiler itibar görür ve kabul edilir. O zaman doğru ve güvenilir haber tartışmasız bir bilgi kaynağıdır. Çünkü bu tip konularda var olan bilgiler sadece onlara dayanır.

Lâmişî, ismi geçen felsefi ekollerin[306] ve dinlerin bilgi anlayışını da eleştirir. Bu şekilde o eşyanın hakikatini kabul ederek bilginin mümkün olduğunu belirtmiştir. Lâmişî'ye göre âlem hâdistir ve insan onunla ilgili bir takım bilgilere ulaşabilir. Fakat bu insanın her şeyi bileceği anlamına gelmez. Âlemin bir parçası olan insan hâdis ilmi ile ancak sınırlı bir bilgiye ulaşır. Onun bilgiye ulaşması ise bilgi kaynaklarını doğru kullanmasına bağlıdır.[307]

3.Bilgi Kaynakları

Hanefi-Mâturîdi geleneğe mensup kelâmcılar bilgi kaynağı olarak akıl, sağlam duyu ve güvenilir haberi kabul ederler.[308] Bu kaynaklardan sadece duyu

---

[305] Lâmişî, ***et-Temhid,*** s. 43.

[306] Lâmişî Sofistlerin bilgisiz bir topluluk olduğunu, safsata ile hareket ettiklerini söyler. Sümeniyye ise putlara ve ineğe tapan bölgesel bir inanç olarak tanımlar. Berâhime'yi de Brahman'a tâbi olan grup olarak tanımlar. Ancak Brahmanların isimlendirilmesi ile ilgili ilginç bir rivayeti aktarır. Lâmişî'ye göre onlar bu ismi İbrahim (as) risaletine inandıkları için almışlardır. Onun taraftarı olan bu topluluk zamanla doğru yoldan ayrılmışlardır. (Lâmişî, ***et-Temhid,*** s. 45.)

[307] Lâmişî, ***et-Temhid,*** s. 41-49.

[308] Mâtûrîdi, ***Kitâbu't-Tevhid***, s. 3.

verilerinden alınan bilgi aracısız elde edilen bir bilgi türüdür. Eğer duyular yanılırsa akıl onların yanlışlığı ve yanılgısını bulur ve doğru olanı gösterir. Aklın yetersiz kaldığı yerde ise devreye vahiy yani "haberi resul" girer. O aklın yardımcısıdır. Vahiy, akıl ve duyuları etkileyen dış faktörlerden uzak olduğu için yanılgı ve yanlışlık içermez. Çünkü vahyin kaynağı Allah'tır, görünmeyen ve bilinmeyen gayb âleminden gelir. Ancak kelâmcılar vahyi doğrudan bilgi kaynağı olarak almak yerine haberin bir kısmı olarak değerlendirmeyi tercih etmişlerdir. Bu anlamda haber-i resul kavramı ile vahiy kasdedilmiştir.

Kur'an vahye doğrudan ilim dediği[309] ve vahiy kesin bilgi içerdiğinden onun ayrı bir bilgi kaynağı olarak kabul edilmesi ve haberden ayrı değerlendirilmesi gerekmektedir.[310]

Bilindiği üzere varlıktan hareketle dış dünyada etkin olan sebep-sonuç ilişkisinin dışına çıkmak için kelâmcılar aklı, sûfiler sezgiyi kullanmıştır.[311] Bu açıdan ilhamın bilgi kaynağı olup olmadığı meselesi kelâmcılarla sufiler arasında tartışma konusu olmuştur.[312] Bu meseleyi ilk tartışmaya açanın Mâturidi olması ise önemlidir.[313]

---

[309] 2 Bakara, 129, 269; 4 Nisa 113; 5 Maide 110.

[310] Bu yüzden Atay, bilgi kaynaklarını farklı bir sıralamaya tabi tutar. Ona göre ilk sırayı duyularla elde edilen bilgiler, ikinci sırayı akılla elde edilen bilgiler, üçüncü sırayı ise sezgi ile elde edilen bilgiler, dördüncü sırayı ise vahiyle elde edilen bilgiler almaktadır. Ancak Atay'ın burada akıl dışındaki bilgi kaynaklarına yaptığı vurgu, aklın bu kaynakları sınaması ve doğruluklarını denemesi ilkesi bağlamında değerlendirilmelidir. Yoksa her biri kendi başına bir bilgi kayanağı değildir. Hepsi için akıl ortak ölçü olup, aklın sınamasından geçen bilgi, ancak doğru ve sıhhatli bilgidir. Atay, ***Kur'an'da Bilgi Teorisi***, s. 35.

[311] Düzgün, ***Varlık ve Bilgi,*** s. 17.

[312] Biçer, Ramazan, "Bir Kelam Bilgini Olarak Ebû Bekir İbnü'l- Arabî'ye Göre Gazali'nin Keşf Metodu", ***Kelamda Bilgi Problemi***, Bursa, 2003, Kelam ABD Toplantısı, s. 255.

[313] Adıgüzel, Nuri, ***Eflatun'un Tanrı Anlayışı ve Mâturîdi Kelamı Açısından Tenkidi***, Yüksek Lisans Tezi, AÜSBE, Ankara, 1989, s. 89; Düzgün, "Bilgi", s. 126.

Lâmişî de ilhamın bilgi kaynağı olması meselesini değerlendirir. Ona göre bazı gruplar ilhamı önemli bir bilgi kaynağı kabul ederler. Hatta bir kısmına göre eşyanın bilgisine ulaşmanın tek yolu ilhamdır. Bağdadi ise ilhamı nazari bilginin elde edilmesi için gerekli bir öge olarak görür.[314] Ancak Lâmişî ilhamı bu şekilde değerlendiren anlayışı doğru bulmaz. O bu fikrin akla uygun olmadığı ve yanlış olduğu düşüncesindedir. Onun bu konuda getirdiği delil oldukça dikkat çekicidir. Şu soruyu sorar: Herhangi bir kimse ilhamın bilgi kaynağı olmadığına dair bana bir ilham geldi derse bunu ona nasıl açıklayacağız? Eğer ilham bu şekilde bilgi kaynağı oluyorsa ki bir grup tarafından kabul edilmiştir, o halde diğer bir ilhamla da o böylece reddedilir. Ona göre ilhamı bilgi kaynağı kabul edenler bu konuda ne söylerse söylesinler kendi mezhep ve düşüncelerini yanlışlamış olurlar. Bu sebeple Lâmişî'ye göre ilham bilgi kaynağı olamaz ve Kelâm onu bilgi kaynağı olarak görmez. Lamişî, klasik tasnife göre kabul edilen akıl, haber ve duyuyu bilgi kaynakları olarak kabul eder. Ona göre mahlûkatın hâdis olan bilgisinin bu şekilde üç ana kaynağı vardır. Bunlar sağlam duyu, selim akıl, doğru haberdir.[315] Bilginin kaynağı olarak sayılan bu üç öğeyi sırasıyla irdelememiz Lâmişi'nin bilgi anlayışını kavramamızda faydalı olacaktır.

a-Duyular

Duyuların, ilmin oluşmasındaki yollardan biri olduğu konusunda kelâmcılar arasında bir tartışma yoktur. Nitekim Kur'an müşahede ve akla dayanan bilgiyi gerçek bilgi olarak tanımlamıştır.[316] Ayrıca, duyuların Lâmişî tarafından bilgi

[314] Bağdadi, ***Usulu'd-Din,*** s.14.
[315] Lâmişî, ***et-Temhid,*** s. 41-42.
[316] Atay, ***Kur'an'da Bilgi Teorisi***, s. 40.

kaynağı olarak ilk sırada sayılması önemlidir. Çünkü mevcut bilgilerin birçoğu onun vasıtasıyla ya da ondan dolayı meydana gelir. Bilginin oluşması sürecinde özellikle duyularla elde edilen bilgiler işitilebilenlerin işitilmesi, tadılabilenlerin tadılması, görülebilenlerin görülmesi, koklanabilenlerin koklanması, dokunulabilenlerin dokunulmasından dolayı zaruridir. Bu çeşit bilgide eğer duyu sağlamsa bilgi kesinlik arz eder.[317] Lâmişî, duyu organlarının sıhhatli olmaları şartıyla bilgi elde edilebileceği düşüncesindedir. Buna ilaveten Lâmişî'nin duyulabileceklerin duyulması ya da görülebileceklerin görülmesi gibi ifadeler kullanması, görülemeyecek ya da duyulamayacak şeylerin de var olduğu anlamına gelmektedir. Bu açıdan duyu organları ile duyulamayan, görülemeyen âlem yani gayb âlemi, insanın bilgi alanı dışındadır. Lâmişî'ye göre duyular görülen bu âleme aittir. İnsan, onlarla ancak bu âlemle ilgili bilgilere ulaşabilir.[318] Duyu organlarının görevlerini yerine getirmeleri, akılla bağlantılı çalışmaları sebebiyle mümkün olur. Kelâmcıların bilgi kaynağı olarak duyu verilerine vurgu yapmalarının nedeni ise, dış gerçeklikleri inkâr eden Sofistler gibi felsefi ekollere karşı eşyanın varlığının hakikatini ortaya koyarak varlık ve bilginin doğruluğunu sağlama çabasıdır. Bu anlamda kelâmın bilgi teorisine duyu verilerinin eklenmesi, onun tabiatı inceleme alanı ve sağlam bir bilgi kaynağı olarak kabul ettiğini gösterir.[319]

b-Akıl

Akıl, yasaklamak, alıkoymak[320], doğru yol tutmak[321], soyutlama, kavrama, bağlantı kurabilme, düşünme ve hüküm verebilme yeteneğidir.[322] Aynı zamanda o,

---

[317] Lâmişî, ***et-Temhid,*** s. 41.
[318] Lâmişî, ***et-Temhid,*** s. 41.
[319] Düzgün, ***Varlık ve Bilgi,*** s. 47.
[320] İbn Manzur, ***Lisânü'l-Arab***, Cilt IX, Beyrut, 1990, s. 326-328.
[321] Cürcâni, ***Tarifât,*** s.152.

aynı nitelikleri bir araya toplayan farklı nitelikleri ayıran bir melekedir.[323] Akıl, haber ve duyu yolu ile ulaşılamayan bilgilere götürür. O ilmin oluşmasında büyük bir işleve sahiptir. Aynı zamanda işlevsel alanına göre nazari ve ameli akıl olmak üzere iki kısma ayrılır.[324] Akıl, haber ve duyularla gelen bilgileri düşünüp tertip ettiğinden dolayı, diğer bilgi kaynaklarından farklı bir görevi vardır.[325] O, ya bir bilgiye kendisi kaynaklık eder ya duyu verilerini bilgiye çevirir ya da gelen haberleri anlar ve yorumlar.[326] Akıl, Kur'an'da fiil olarak kullanılırken, isim olarak kullanılmaz. Ancak Kur'an'da düşünme akletme anlamına kullanılan, *tedebbüür, tefekkür, teemmül* gibi farklı kelimeler de vardır.[327]

Kelâmcılara göre akıl "*hidayet-i amme"*, vahiy ise "*hidayet-i hâssa"*dır.[328] Bu açıdan kelâmcılar isim olarak akla değil, fiil olarak aklın işlevselliğine vurgu yaparlar.[329] Bu nedenle insanın kalp ve zihin birlikteliğinin adı "akıl" dır.[330]

Kelâmcılar dış dünyadaki sebep-sonuç ilişkisinin dışına akılla çıkar[331], bu açıdan akıl yürütmek insan tabiatının fitri bir yönüdür.[332] İslam dinine göre aklın işlevsel bir yönü vardır. Bu açıdan akıl ve imanın her biri diğerinin tamamlayıcısıdır.[333] Bu yüzden akli hükümler tenakuz halinde olmaz. Eğer bir zıtlık veya çelişki varsa bu metodik bir eksiklik olabileceği gibi yapısal bir eksiklikten de

---

[322] Cevizci, Ahmet, ***Felsefe Sözlüğü***, Ekin Yay., Ankara, 1996, s. 27.
[323] Mâturîdi, ***Kitâbu't-Tevhid***, s. 5.
[324] Mâturîdi, ***Kitâbu't-Tevhid***, s. 195.
[325] Bahçeci, "Mâtûrîdi'nin Kelam Metodu", s. 25.
[326] Atay, ***Kur'an'a Göre Araştırmalar IV,*** Ankara, 1995, s. 42.
[327] Akbulut, ***Sahabe Dönemi İktidar Kavgası***, s. 228.
[328] Düzgün, ***Varlık ve Bilgi,*** s. 273.
[329]Altıntaş, Ramazan, Kelami Epistemolojide Aklın Değeri", ***Kelamda Bilgi Problemi***, Kelam ABD Toplantısı, Bursa, 20003, s.73.
[330] Düzgün, "Allah'ın Varlığı", s. 93.
[331] Düzgün, "Varlık", s. 75.
[332]Güler, İlhami, ***Özgürlükçü Teoloji Yazıları***, Ankara Okulu, Ankara, 2004, s.163.
[333]Akbulut, ***Sahabe Dönemi İktidar Kavgası***, s. 231.

kaynaklanıyor olabilir. Akılla elde edilen bilgide hata, istidlal şartlarından birinin zıtlığı, uygunsuzluğu ya da bazı önermelerin bilinmemesi ile ortaya çıkar.[334] Akıl herkes için geçerli bir ölçüdür.[335]

Bu nedenle baskın Mâturîdi anlayışa göre nasların yardımı ile gerçekleşen akli istidlal dinin anlaşılmasında önemli bir yoldur.[336] Söz konusu anlayış aklı nakille sınırlayan, nakli de akılla açıklayan bir anlayış çerçevesinde nassın incelenmesi bağlamında akılcı bir tutum sergilenmiştir.[337]

Mutlak varlık olan Allah, ontolojik olarak insan algısının dışında kalan bir alandır. O bu yüzden akıl vasıtasıyla bilinir.[338] Lâmişî'ye göre de Allah'ı bilmek aklın yapması gereken bir iştir, bundan dolayı Peygamber gönderilmese de aklen Allah'ın varlığının bilinmesi gerekmektedir.[339] Onun düşünce yapısında salt akli çıkarımlar yerine, naslar üzerinde akıl yürütme çabası göze çarpmaktadır.

Menkulde makulü aramak Ebu Hanife'nin siteminde olduğu gibi Mâturîdilik'te de geniş bir yer tutmuştur. Bu yüzden akılcılık Hanefi-Mâturîdi geleneğin ayırt edici bir özelliği olmuştur.[340] Bir başka açıdan reyci anlayışın ortaya çıkmasının sebebi, metinde kastedileni anlama ve mantiki tutarlılık sağlama endişesidir.[341] Bu sebeble Hanefi-Mâturîdi geleneğe mensup âlimlerce ısrarla kullanılan istihsan kavramı, reyde tanınan bir ruhsat olmanın ötesine geçmiştir. O bu

---

[334]Lâmişî, ***et-Temhid,*** s. 42.
[335]Aklı kullanıp aynı fikirlere ulaşamamanın sebebi konusunda Sâbuni, bunun sebebinin ya akılların ilmi düşünce seviyesinde olmaması veya ilmi tefekkür şartlarının yerine tam olarak getirilememesi olduğunu söylemektedir. Sâbuni, ***Mâtûrîdi Akâidi,*** çev: Bekir Topaloğlu, Ankara, 1995, s. 56-57.
[336] Bahçeci, "Mâtûrîdi'nin Kelam Metodu", s 29.; Esen, "İlk Kelam Tartışmaları ve İnanç Grupları", s.54
[337]Yeşilyurt, "Fıkhu'l-Ekbere Metodik Bir Bakış", s. 179.
[338]Atay, Hüseyin, ***İbn Sina'da Varlık Nazariyesi***, Ankara, 2001, s.43-44.
[339] Lâmişî, ***et-Temhid,*** s. 86-90.
[340] Ay, ***Sadru'ş-Şeria' da Varlık***, s. 303.
[341] Apaydın, "Bir Muhafazakâr Reycilik Teorisyeni: Ebû Hanife", s.147. 2 Bakara, 164.

şekilde sadece fıkıhta kullanılan bir kavram olarak kalmamış, aynı zamanda akaid alanındaki tartışmalarda da kendini göstermiştir. Bu bağlamda istihsan "akli vicdan" olarak tanımlanabilir. Bu şekilde o vicdani hissiyata da ayrı bir önem verir. Nitekim bu anlamda Kur'an'da akla yapılan vurgu da dikkat çekicidir; *"Yeryüzünde ve kendi içinizde Allah'ın varlığına dair birçok delil vardır, görmez misiniz?"*[342]

Lâmişî'ye göre akıl hem bir bilgi kaynağı, hem de ilahi vahyin muhatabı olmanın ilk şartıdır. Vahyin muhatabı olan insan aklı, iman için sorumluluğun da şartıdır. İnsan vicdanı ya da duyguları bu açıdan akıldan sonra gelir. Onlar akıl tarafından elde edilen verileri kabul edip tasdik ederler.[343]

c-Haber

Lâmişî haberin ancak güvenilir ve doğru haber olduğunda bilgi kaynağı olabileceği düşüncesindedir. Ona göre doğru haber, bir şey ne halde ise ondan o hal üzere bilgi vermektir. Doğru haber, yani bir şeyin olduğu hal üzere haberinin verilmesi, ancak ilmin haber yolu ile oluşmasını sağlayabilir. Burada haber verenin kendisinden çok haberin niteliği ön plana çıkmaktadır. Çünkü bütün haberler doğru bilgi içermeyebilir. Bu yüzden haberin bilgi kaynağı olmasında ilk şart doğruluğudur. Lâmişî'ye göre kimin haber verdiği, haberin nasıl verildiği ve haberin

---

[342] Zâriat, 20-21.:*"Bu insanlar devenin nasıl yaratıldığına, göğün nasıl yükseldiğine, dağların nasıl dikildiğine yerin nasıl yayıldığına bakmazlar mı?"*[342] 88 Gaşiye, 17-20.; *Göklerin ve yerin yaratılmasında, gece ile gündüzün birbiri ardınca gelmesinde, insanlara yararlı şeylerle denizlerde süzülen gemilerde, Allah'ın göklerden indirip onunla ölümünden sonra yeri diriltiği suda, her türlü canlıyı orada yaymasında rüzgârları, yerle gök arasında emre hazır bekleyen bulutları döndürmesinde düşünen ve aklını kullananlar için deliller vardır."* 2 Bakara, 164.

[343] Lâmişî, ***et-Temhid,*** s. 127-133.

gelişi ile ilgili şartlar, haberin nakil sıhhatini ifade eder. Bu durum haberin gerçekle uyumunu göz ardı ettirmemelidir.[344]

Haberin bilgi değeri ile ilgili her tartışma yine başka bir haberi meydana getirmektedir. Mâtûrîdî haberin bilgi değeri taşımadığı iddiasını bu gerekçe ile reddeder. Çünkü haberin bilgi kaynağı olamayacağı iddiası, iddia sahibinin bu konudaki düşüncesini haber vermesinden başka bir şey değildir. Bilgi kaynağı olarak haberi inkâr ederken yine başka bir haberle bunun aktarılması bu düşüncedeki tutarsızlığı ve çelişkiyi göstermektedir. Mâturîdi başta olmak üzere Nesefi, Lâmişî, gibi Hanefi-Mâtûrîdi ekole mensup Semerkand kelâmcıları haberin sıhhati ve bilgi kaynağı olması meselesi üzerinde Nübüvvetin ispatı, vahyin geçerliliği ve hakikati konularıyla bağlantısından dolayı ısrarla durmuşlardır.[345] Peygamberlerin haberleri, doğruluğu bakımından en güvenilir haberlerdir.[346] Buradan hareketle Hanefi-Mâturîdi çevrede Hz.Peygamber'e dayanan rivayeti kabul etmek, Sahabeden gelen rivayetler arasında seçim yapmak, diğer haberler için ise şahsi ictihadı tercih etmek temel prensip haline gelmiştir.[347]

Bilindiği üzere haber, ravi sayısına göre ahad, meşhur ve mütevatir olmak üzere üçe ayrılır. Lâmişî bu ayrımın üzerinde durur ve haberin akaid konularında delil olmasını değerlendirir. Ahad haber; tek bir ravi tarafından Hz. Peygamberden aktarılan haberdir. Onunla iman şartı bildirilmeyeceği için inkârı da küfür değildir. Bu açıdan o, bir kişiden diğer bir kişiye aktarılarak gelen haberdir. İlk kaynaktan çıktıktan sonra ister iki ister üç kişi tarafından aktarılsın yine o haber-i vahittir,

---

[344] Lâmişî, ***et-Temhid,*** s. 42.
[345] Mâturîdi, ***Tevi'lâtu'l-Kurân***, vr. 506b.; Nesefî, ***Tabsıratü'l-Edille***, Cilt I, s. 25-26.
[346] Bağdâdî, ***Usuli'd-Din***, s.11.
[347] Pekan, Ali, İmam Ebû Hanife'ninFıkhi Metodolojisi", ***İslami Araştırmalar***, Cilt 15, sayı 1-2, Ankara, 2002, s. 132.

mütevatir sınıfına girmez. Onun için verilen hüküm ilim gerektirmez. Onunla sadece amel edilir, itikadi konularda delil de olmaz.[348] Çünkü Lâmişî'ye göre itikadi konulardaki deliller kati' olmalıdır. Mâturîdiler arasında haber-i vahid, kesin bilgi içermediği için kabul edilmez.[349]

Lâmişî'nin aktardığına göre Zahirilerden bir grup haber-i vahid'in ilim ve amelin her ikisini de zorunlu kıldığı görüşündedir. Mutezilenin bir kısmına göre ise ne ilmi ne de ameli gerektirir.[350] Ehl-i Sünnetin genel tavrı haber-i vahidin ameli gerektirdiği, imanı gerektirmediği şeklindedir. Ancak imanı veren bilgi ile ameli veren bilginin niteliksel olarak bu şekilde ayrılması doğru değildir. Çünkü iman, nasıl sıhhatli ve güvenilir bilgiye ihtiyaç duyuyorsa amel de aynı sıhhate ve güvenirliğe ihtiyaç duyar. Sağlam ve güvenilir bilgiye dayanan bir imanı, yanlış olma ihtimali olan ve kesinlik arz etmeyen bilgiye dayanan bir amelle bozmak veya ihtimale dayandırmak doğru değildir. Bu yüzden iman ve amelin her ikisinin de nitelik bakımından aynı sıhhatte bilgiye dayanmaları gerekmektedir. Eğer haber-i vahid iman için zayıflık içerdiğinden dolayı delil olamıyorsa amel için de olmamalıdır. Bunun aksi bir durum sadece imanı değerli görüp ameli önemsemeyen bir anlayışa götürür. Bu yanlış bir tutumdur. Amel imanın bir parçası olmamakla beraber, iman eylemde bulunmayı gerektirir. Bu açıdan imanın sıhhati ne kadar önemli ise amelin sıhhati de o kadar önemlidir.

Lâmişî, haber-i vahidi sağlıklı ve sahih bir haber görüp kabul edilmesi için bazı şartların olması gerektiği kanaatindedir. Bunlardan ilki haber-i vahidin akli

---

[348] Lâmişî, ***Kitabun fi Usuli'l-Fıkh***, s. 148; ***et-Temhid,*** s. 42.
[349] Bebek, Adil, "İmam-ı Mâturîdi ve Kâdı Abdulcabbar'a Göre Haber-i Vahidin Epistemolojik Değeri", ***Kelamda Bilgi Sempozyumu***, Bursa, 2003, s.47.
[350] Lâmişî, ***Kitabun fi Usuli'l-Fıkh***, s.148.

delillere uygun olmasıdır. Akli delillere uygun olmayan haber-i vahidi kesinlikle kabul edilemez. Lâmişî'ye göre akıl, başlı başına Allah'ın bir nimeti ve delilidir. O tam ve hâkim olan delil olduğu için noksanlık arz etmez. Ahad, meşhur ya da mutevatir olsun fark etmez, gelen her haber bu şekilde akıl tarafından sınanır. Her haberin akla uygunluğu araştırılmalı ve sınanmalıdır.[351] Hanefi-Mâturîdi gelenekte haber-i vahidin bu şekilde tetkik edilip incelenmesi, akaid sahasında delil alınmayışı muhalifleri tarafından hadislerin dışlandığı eleştirisini doğurmuştur.[352]

Haberin diğer bir türü olan Meşhur habere gelince o, ilk başlarda ahad haber iken zamanla geniş kitlelerin rivayeti ile mütevatir derecesine ulaşan haberdir. Lâmişî onun hükmüyle ilgili ihtilaflardan bahseder. Bazılarına göre bu nevi haber kati' ilim gerektirir. Diğer bir kısmına göreyse o "ilm-i yakin" gerektirmeyip, "ilm-i mütmainneyi" gerektirir. Çünkü onun inkârı ve reddi aklen de dinen de mümkündür. Bu ise Hz Peygamberin sözünün inkârı değil, hicri II. asırda yaşayanların sözlerinin reddedilmesidir.[353]

Haberin son türü olan Mütevatir haber ise yalan söylemedikleri hakkında ittifak olan güvenilir bir topluluk tarafından aktarılan ve Hz Peygambere ulaştığı düşünülen haberdir. Lâmişi bu tür habere Kur'an'ın geliş şekli örnek verilir. Kesin ilmi içerir ve ameli gerektirir. İnkârı ise küfre götürür. Lâmişî'ye göre Mutezile'den İbrahim en-Nazzâm'ın bu konudaki itirazı dikkat çekicidir. Ona göre tevatür derecesine ulaşmış her haber doğru olup kesin bilgi içermemektedir. Örnek olarak ele alınırsa, her ne kadar tevatür derecesinde de olsa Yahudiler'in Hz. İsa'nın

---

[351] Lâmişî, ***Kitabun fi Usuli'l-Fıkh***, s.148.
[352] Apaydın, "Bir Muhafazakâr Reycilik Teorisyeni: Ebû Hanife", s.146.
[353] Lâmişî, ***Kitabun fi Usuli'l-Fıkh***, 147.

öldürülmesiyle ilgili haberleri kat'i bilgi içermez. Kur'an'ın bize verdiği bilgiye göre Hz. İsa değil, ona benzeyen bir başkası öldürülmüştür. Lâmişî, Nazzâm'ın bu görüşüne karşı çıkar ve bu kıyasın yanlış olduğunu söyler. Çünkü geçmiş milletler ve devletlerle ile ilgili bilgiler büyük ölçüde tevatüren gelmiştir. Bu açıdan Nazzâm'ın getirdiği örnek yanlıştır. Bu konuda kesin bilgi içeren kati' delil Kur'an tarafından verilmiş, Hz. İsa ile ilgili doğru bilgi ortaya konmuştur.

Lâmişî'ye göre tevatüren gelen bilgi noktasında bir problem varsa bu kat'i kaynaklarla sınanır. Ancak ondan sonra kabul edilir. Yanlış bilginin hata ile tevatür derecesinde kabul edilmesi ise söz konusu değildir. Çünkü tevatüren aktarılan bilginin bir özelliği de doğru bilgi olmasıdır.[354] Yani tevatüren aktarılan her haberin mütevatir haber olması gerekmez. Mütevatir haberin hem tevatüren gelmesi hem de doğru olması gerekmektedir. Belki de bu yüzden Mâturîdi mütevatir haberi, "yalan ve yanlış söyleme ihtimali olmasına karşın, yalan üzere birleşmemiş bir topluluğun aktardığı doğru haber" olarak tanımlar.[355]

Lâmişî, haberin aktarılmasının şeklinin ve rivayet şartlarının doğru bilgiye ulaşmada önemli olduğunu görmüş ve bunların üzerinde ısrarla durmuştur. Genel anlamda kabul edilen rivayet şartlarını benimsemeyen Lâmişî, bazı şartları değiştirir veya yerine yeni şartlar koyar. Ona göre ravi'nin akıl bâliğ olması bir rivayet şartı değildir. Eğer çocuk akıllı ve rivayeti zabt ediyorsa bu yeterlidir, diğer raviler gibi ondan da rivayet edilebilir. Ona göre küçük çoçuktan bu şekilde yapılan rivayet sahihtir.[356] Yine isnad, haber-i vahidin kabulü için bir şart oluşturmaz. Şâfiilerin

---

[354] Lâmişî, ***Kitabun fi Usuli'l-Fıkh***, s. 146.
[355] Mâtûrîdi, ***Kitâbu't-Tevhid***, s.7-9.
[356] Lâmişî, ***Kitabun fi Usuli'l-Fıkh***, s. 147.

hilafına Hanefilerin genelinde olduğu gibi, o da hadisin mana ile rivayetini kabul eder. Lâmişî için burada asıl olan manadır, maksat lafzın zâtı değildir. Asıl gaye Allah'ın hükmünün beyanı ise ve bunu başka bir lafız da yapabiliyor ve bu şekilde Allah ve resulünün maksadı hâsıl oluyorsa bu rivayet şekli de doğrudur.[357] Ancak o, burada kullanılan lafızların açık olması üzerinde ısrarla durur. Gayenin aktarılmasında, kullanılan lafızların müşterek, mücmel ya da müşkil olmasını kabul etmez. Çünkü bu şekilde bir kullanımla Allah ve Resulünün kastının değiştirilme ihtimali vardır.[358]

Lâmişî kullandığı haberleri genellikle senetsiz aktarır. Onların manaları üzerinde durur ve metin tahlilini yapar. Kim yoluyla ve nasıl geldiğinden çok neyin geldiğine dikkat çeker.[359] Buna benzer bir yaklaşımın Mâturîdi'de de söz konusu olduğu ve onun *"Te'vilât"* adlı eserinde kullandığı hadisleri genel olarak senetsiz, metin olarak zikrettiği belirtilmiştir.[360]

4.Bilgi Çeşitleri

Kur'an, bilgi iddiasında olan şeyleri, doğruluğu açısından değerlendirir. Kur'an'a göre bunlar sıhhat açısından ancak üç sınıfta toplanabilir. İlkinin kaynağı sağlam bilgidir, kesinlik arz eder buna "ilim" denir. İkincisi, bazı şüpheleri barındıran ancak, bilgi içeren "zan"dır. Son sırada ise bilgi içermeyen tamamıyla şüphe ve asılsız şeyler vardır, bunlara da "kuruntu" denir.[361] Lâmişî ise bilgiyi öncelikle diğer

---

[357] Lâmişî, ***Kitabun fi Usuli'l-Fıkh***, s. 149.
[358] Lâmişî, ***Kitabun fi Usuli'l-Fıkh***, s. 150.
[359] Lâmişî, ***et-Temhid,*** s. 120, 114.
[360] Yurdagür, Metin, "Kur'an'da Kader ve İmam Mâtûrîdi'nin Te'vilâtü'l-Kur'an'ında Kader ile İlgili Bazı Ayetet-i Kerimeleri Yorumu", s. 136.
[361] Atay, ***Kur'an'da Bilgi Teorisi***, s. 33

birçok kelâmcı gibi Allah'ın bilgisi ve insanın bilgisi olmak üzere ontolojik olarak ikiye ayırır. Allah'ın bilgisini kadîm ilim sıfatı ile elde edilen kadîm bir bilgi olarak kabul ederken, insanın bilgisini hâdis ilimle elde edilen hâdis bir bilgi olarak tanımlar. Kadîm olan ilim yani Allah'ın bilgisi, zaruri ve kazanılmış değildir. O ezeli ve ebedidir, sınırı yoktur. Hâdis olan insanın bilgisi ise, sonradan kazanılmış, hata ve yanılma payı yüksek olan bir bilgidir. Hâdis bilgiyi iktisabi ve zaruri olmak üzere ikiye ayırmak mümkündür.[362]

Bu sınıflandırma istidlali bilgi yani aposteriori, zorunlu bilgi yani apiori bilgi olmak üzere farklı bir şekilde de yapılabilir. Duyu verileri, haber ve bedihi bilgiler zorunlu bilgi kısmında değerlendirilirken, akıl yürütmeyle elde edilen ve öncüllerden hareketle ulaşılan bilgiler istidlali bilgi kısmına girer.[363]

a-Zaruri Bilgi

Zaruri bilgi, fikir ve kesbten farklı olarak çeşitli yollarla insanda oluşan ilimdir ve Allah'ın ihdası ile var olur. Onun elde edilmesi için düşünülmeye ve fikir yürütmeye ihtiyaç yoktur. İsminden de anlaşılacağı gibi bu bilgi çeşidi zaruret arz edip reddi ve inkârına olanak yoktur.[364]

Zaruri bilgi üç çeşittir, bunlardan ilki sağlam ve sağlıklı duyu organları ile elde edilen, duyulara dayanan bilgi türüdür. Görme, duyma, tatma, koklama ve dokunma hislerinin elde ettiği bu bilgi zorunluluk içerir. Herkes tarafından hissedildiği için inkârı mümkün değildir. Ateşin yakıcı olduğunu inkâr eden kişinin,

---

[362] Lâmişî, ***Kitabun fi Usuli'l-Fıkh***, s. 33.; Yüksel, Emrullah, ***Âmidi'de Bilgi Teorisi***, İşaret Yay., İstanbul, 1991, s. 84.
[363] Bakıllanî, Ebu Bekir b Tayyib, ***el-İnsâf fîma Yecibu İtikâdihî velâ Yecuzu Cehlü bihi***, tah: Muhammed Zahid el-Kevserî, , Kahire, 1993, s.14.; Düzgün, ***Varlık ve Bilgi,*** s. 187.
[364] Lâmişî, ***Kitabun fi Usuli'l-Fıkh***, s. 32.

ateşe elini koyması halinde elinin yanması bu duruma örnek verilir. Daha önce ateşin yakıcı olmasını inkâr etmesine rağmen, eli yanan kişinin artık ateşin yakıcı olduğunu inkâr etmesine olanak yoktur. Şayet inatla inkâra devam etse dahi bu onun dışındakiler tarafından kabul görmez.[365] Zaruri bilginin ikinci şekli mütevatir haber ile gelen bilgidir. Geçmişte yaşamış milletler, onlarla ilgili olaylar, tarihi bilgiler ancak bu şekilde elde edilir. Bu tür bir bilginin sağlam bir delil ortaya koymadan inkârı mümkün değildir. Bu şekilde gelen bilgiler kesinlik arz eder. Üçüncü ve son çeşit zaruri bilgi türü ise, bedihi olarak sabit olan bilgidir. Bu tür bilgi akıl tarafından düşünce ve nazara ihtiyaç duyulmadan elde edilir. Bilgi apaçık ortadadır, akıl kendiliğinden bilgiye ulaşır ve bilgi bir anda oluşur. Bir cismin bir zamanda birden fazla mekânda olmasının imkânsızlığı, bir bütünün parçalarından büyük olması ya da sağlıklı bir kişin vücudunda meydana gelen elem ve lezzeti bilebilmesi bu neviden bilgilerdir.[366] Zihinde istidlal olmaksızın kendiliğinden oluşan bu çeşit bilgilerin inkârı da mümkün değildir.

b-Kesbi Bilgi

İstidlali bilgi aklın, duyu ve haberden oluşan bilgi kaynaklarından aldığı verileri muhakeme yeteneği aracılığıyla bilgiye çevirmesidir. Bu bağlamda akıl, duyu düşünce ve kavramları birbirine bağlayan ve bunlardan yeni bilgi üreten bir melekedir.[367]

İstidlali olarak elde edilen, fikir ve düşünceye dayanan bilgi ise ilimdir. İnsan zihni bu bilgiyi elde etmek için çaba sarf eder. İnkârı veya reddi aklen mümkün olan

---

[365] Lâmişî, ***Kitabun fi Usuli'l-Fıkh***, s. 33.
[366] Lâmişî, ***Kitabun fi Usuli'l-Fıkh***, s. 33.
[367] Düzgün, ***Varlık ve Bilgi,*** s. 191-193.

bu bilgi türünde, sağlam deliller getirmek yolu ile bilgi kuvvetlendirilip kesinleştirilir.[368] İstidlali bilgi elde edildiği kaynağı yönünden akli ve semi olmak üzere ikiye ayrılır. İlk çeşidinde mücerred akıl aracılığıyla semiyyatın vasıtası olmadan, düşünme ve nazar yolu ile bilgiye ulaşır. Akıl bu bilgi türü için yegâne kaynaktır. Âlemin hâdis olması, yaratıcının varlığı, birliği ve kıdemi gibi bilgiler bu çeşit elde edilen bilgilerdir.[369] Saf akıl sağlıklı düşünme yoluyla var olanlardan hareketle bu bilgilere ulaşır. İkinci çeşit istidlali bilgide ise mücerret akıl yetersiz kalır. Bu nevi bilgiye ancak semiyyat vasıtasıyla ulaşılabilir.[370] Çünkü bilgi alanı görülen âlemin dışında, insan aklının ötesindedir. Bu çeşit bilgiler için nakil kaçınılmaz bir kaynaktır. Peygamberler tarafından din ile ilgili aktarılan her türlü bilgi bu kapsama girer.[371] Haram ve helal, emir ve yasakların bir kısmına, ibadet ve muamelatla ilgili bilgilerin tamamına ancak bu şekilde ulaşılır. Bu alanda semi' bilgi olmadan insan aklının ulaşabileceği yer sınırlıdır.

5.Hüküm Elde Etme Yolları

Lâmişî, bilgi kaynaklarından hareketle uygun bir yönteme göre doğru bilgiye ulaşılacağını düşünmektedir. O doğru bilginin hem doğru inancı hem de doğru ameli sağlayacağı kanaatindedir. Doğru bilgiye ulaşmak için bilgi kaynakları kadar kullanılan teknik ve yöntemlerin de sıhhatli olması gerekir. Lâmişî tartışmasız bir bilgi kaynağı olan Kur'an'ın dışında kalan ve insan aklına bırakılan alanlar üzerinde ısrarla durmuştur. Bu alanlardan birkaç tanesi ise "delil getirme", "icma" "kıyas" ve

---

[368] Lâmişî, ***Kitabun fi Usuli'l-Fıkh***, s. 34
[369] Cüveynî, ***eş-Şamil***, s.17.; Taftâzani, ***Şerhu'l-Makâsıd***, Cilt III, s.12.
[370] Lâmişî, ***Kitabun fi Usuli'l-Fıkh***, s. 34.
[371] Bağdâdî, ***Usuli'd-Din***, s.17.

"anlam bilgisi"dir. Lâmişî'nin doğru bilgiye ulaşmada takip ettiği yöntemi göz önüne alarak bu alanları sırasıyla incelemek gerekmektedir.

a-Delil ve İllet

Lâmişî delili, "yol gösteren, medlülün bilgisine işaret olan şey" şeklinde tanımlamaktadır.[372] Bu anlamda kullanılan diğer bir kelime olan "hüccet" sonuç olarak "kesin olsun ya da olmasın üstün kılmak, gerekli kılmak" anlamlarına gelir. Hüccet getirildiği şeyi istenen yöne gerekli kılan şey anlamında kavramsallaşmıştır.[373]

Lâmişî, ilmi gerektiren delillerin duyular, akli istidlal ve haber-i sadık'tan oluştuğunu söyler. Duyular, tek başına eşyanın hakikatinin bilinmesinin, onun butlanının, fesadının ya da sıhhatinin yolu değildir. Nitekim duyular sıhhati en çok tartışılan bilgi kaynağıdır.[374] Lâmişî'ye göre duyularla elde edilen bilgi akli istidlal ve haber-i sadıka dayanarak teyit edilmelidir. Çünkü akli istidlal ya da haberi sadık değerlendirildiğinde bilgi kaynağı açısından duyulara göre daha güvenilirdir.[375]

Ehl-i Sünnet tarafından dini bilginin kaynağı olarak sistemleştirilen Kitab, Sünnet, İcma' ve Kıyas kavramları Lâmişî'ye göre farklı değerlendirilmiştir. Ona göre Usulü'l-Fıkh veya Fıkhi deliller, Kitap, Sünnet ve İcma' olmak üzere üç asla dayanır. Kıyas ise bu asıllardan biri değildir, olamaz. Çünkü o, bu üç asılla elde edilen bilgilerden hareketle oluşan bir furudur. Kıyasla başlangıçta hüküm ispat

---

[372] Lâmişî, ***Kitabun fi Usuli'l-Fıkh***, s. 191.
[373] Lâmişî, ***Kitabun fi Usuli'l-Fıkh***, s. 35.
[374] Yüksel, ***Âmidi'de Bilgi Teorisi***, s.71.
[375] Lâmişî, ***et-Temhid,*** s. 137.

edilemez. Ancak bu üç asılla bir hüküm ortaya konabilir. Kıyasın buradaki işlevi ise bunlardan hareketle ve bunlara uygun bilgiye ulaşmaktır.[376]

Delil getirme ve delilin kabulü ile ilgili farklı düşünceler söz konusudur. Lâmişî, herhangi bir konuda Ehl-i Sünnet'in tamamının dinde delil olarak kabul ettiği Kur'an, Sünnet, İcma' ve Kıyasa dayanan delillerin çeşitli sebeplerle reddedilebileceğini, ancak yanlız akla dayanan düşüncenin reddedilemeyeceğini söyler. Çünkü delil ayet olursa, ayetin mana itibariyle umum ya da husus içerdiği, müşterek, mutlak, müfesser ya da mukayyed[377] olduğu noktasında itirazlar olabilir. Bunların hepsi gerçekleşse dahi onun hakkında daha iyi anlaşılması için tevil gündeme getirilir.[378] Böylece ayete dayanan düşünce tevil veya tefsirle asıl fikrinin zıddına döndürülebilir. Bu Batiniler tarafından yapılmış, ayetler gayeleri dışında sanki hep o haldeymiş gibi anlamlandırılmıştır.

Eğer dini bilgi için Sünnet delil alınırsa, bu haber mürseldir, müsned ya da ahad haberdir denilir. Veya meşhur, mütevatir ya da garip denilip tevil edilir. Eğer icma', delil olarak alınırsa, o zaman da icma'nın mahiyeti, keyfiyeti, hükmü tartışma konusu olur. Eğer kıyas delil alınırsa, kıyasın sınırı, şartı, hükmü ve kıyas edilenle kıyas olunanın denkliği tartışılır. Bu yüzden delillendirme konusunda ittifak sağlamanın imkânsız olmasa bile çok zor olduğu açıktır. Lâmişî'ye göre bu çeşit bir

---

[376] Lâmişî, ***Kitabun fi Usuli'l-Fıkh***, s. 30.
[377] Mukayyed: Bazı yönleriyle belirlenmiş olmak; Müfesser: Açıklayıcı ve hükmü ortay çıkarıcı olmak; Mutlak: Bir şeye konudakesin olan şey; Müşterek: Birden fazla manaya gelebilmek, Cürcânî, ***Tarifât,*** s. 158,155, 152,149.
[378] Lâmişî, ***Keşfü'l-Elfâz,*** 251.

bilgide insan aklı etkin olmalı, delillendirme ile bilginin sıhhati ve güvenirliğini bizzat o tescil etmelidir.[379]

Dört ana delil veya dayanak olarak alınan "edile-i şeriiye" kavramı sonradan itikatlaştırılmış, usule dair bir görüştür. Kur'an'ın, sayılan diğer herhangi bir asli dayanak gibi zikredilmesi son derece hatalıdır. Yegâne şâri Allah'tır, Kur'an bu açıdan tek asıldır. Sünnet ise Hz. Peygamber tarafından dinin anlaşılması ve insanlara aktarılmasıdır.[380] O, devrinin kültür ve bilgi birikimini yansıtır. Sünnet'i dinin ikinci kaynağı olarak anlamak yerine, onu dinin Hz. Peygamber tarafından yapılmış ve yaşanmış ilk yorumu olarak değerlendirmek gerekir. Bu sınırlar iyi belirlenmediğinden dolayı, Sünnet kavramı zamanla genişletilmiştir. Artık o sadece Hz. Peygamberin söz ve uygulamalarını değil, aynı zamanda sahabe ve dört halifenin de söz ve davranışlarını kapsar bir hal almıştır.

Delilin kati ya da zanni oluşu delilin ortaya konulmasından sonra taşıdığı bilgi değeri açısından kesinliğini ifade eder.[381] Kati delil iddiasını doğrulayan, ihtilafı kesin olarak ortadan kaldıran yakini delildir.[382] Buna burhani delil de denir. Manaya delaleti kesin olan ayetler ve mütevatir haberler bu delil çeşidindendir. Zanni delil ise, iddiasını tamamen doğrulayamayan karşı ihtimali kesin olarak ortadan kaldıramayan delildir. Bu çeşit delillere iknai ve hitâbi deliller de denir.[383] Manaya delaleti kesin olmayan ayetler ve mütevatir haberler bu çeşittendir.[384] Kesinlik açısından nakli delil ile akli delil çatışırsa akli delil öne geçirilir. Nakil onun ışığında

---

[379] Lâmişî, ***Keşfu'l-Elfâz***, s. 254. ; ***et-Temhid,*** s. 42.
[380] Alper, Hülya, "Hz Peygamberin Dindeki Otoritesi", ***Dini Otorite***, Kelam ABD Toplantısı, Rize, 2006, s.117-124.
[381] Düzgün, ***Varlık ve Bilgi,*** s. 241.
[382] Bakıllâni, ***el-İnsâf***, s15.; İci, ***el-Mevâkıf fi İlmi Kelam***, s. 34.;
[383] Cürcâni, S. Şerif, ***Tarifât,*** Beyrut, 1988, s. 76.
[384] Uludağ, Süleyman, ***İslam'da İnanç Konuları ve İtkadi Mezhepler***, Marife Yay., s. 67.

tevil edilir. Delillerin çatıştığı durumda hangisinin doğru olduğuna kanaat getirilen şey ise reydir.[385]

Kelâm ilmi deliller vasıtasıyla elde edilmiş itikadi ve dini kaidelerin ilmi olduğundan[386] delillendirme konusunda sağduyu sahibi olan herkesi muhatap alır. İnanan ya da inanmayan ayrımı yapmaz.[387] Bunun yanında sadece akli delile dayanarak hiçbir itikadi mesele vazedilmez. İtikadi meseleler Kur'an'a dayanmak mecburiyetindedir.[388] Kelâmcılar kullanılan delili mantiki formun ötesine taşıyarak, duyu, haber ve istidlal yolu ile ispatını sağlamışlardır.[389]

Lâmişî, delilleri kendi arasında kesinliğine göre sınıflandırır. Bunlardan ilki *"Burhan"* dır ve kesin bilgi içerir, nazar ve tefekküre dayanır. İkincisi *"Beyyine"* dir. Batıl ve hakkın arasını ayırmak manasına kullanılır. *"Ayet"* delil çeşitlerinin üçüncüsüdür. Bir şeyin bilinmesi için işaret ve alâmet olur. Delillendirmede önemli diğer bir kavram tefekkür ve düşünce anlamına gelen *"Nazar"*dır. Lâmişî'ye göre o delilin hangisinin öne gelmesi gerekiyorsa öncelenmesini, hangisinin sona bırakılması gerekiyorsa tehir edilemesini sağlar. Diğer bir açıdan nazar, delillendirmede sıhhatli ve tam bir alet olup, delillerle birlikte hüküm vermektir. Onun yardımıyla her delil yerine konur ve kesin sonuca, ilme ulaşılır.[390]

İllet ise, arız olduğu vasfı değiştiren isimdir. Hükmün akibetinin sabit olmasını sağlayan şey, hükmü gerekli kılan manadır. Hüküm bir sebep ile kesinleşir. Tokluk hissini yaratanın Allah olmasına karşın, yemeğin bir sebep olması örneğinde

---

[385] Beroje, Sahip, "İslam Hukunda Ehl-i Rey Ve Rey Merkezli Fıkıh Anlayışı", s.151.
[386] İci, ***el-Mevâkıf fi İlmi Kelam***, s. 7.
[387] Düzgün, ***Varlık ve Bilgi,*** s. 240.
[388] Bağdâdî, ***Usuli'd-Din***, s.17.
[389] Düzgün, ***Varlık ve Bilgi,*** s. 30.
[390] Lâmişî***, Kitabun fi Usuli'l-Fıkh***, s. 33-35.

olduğu gibi illet, aslen sebep olur. Ancak illet ve sebep aynı şeyler de değildir. Sebeple illet arasında da ince bir fark vardır. Sebeb hükme ulaştıran şeyken, illet hükmü sabit kılan şeydir.[391] Mutezile illeti "sonucuyla beraber var olan illet" ve "tek başına var olan illet" olmak üzere ikiye ayırmıştır.[392] Ancak Lâmişî bu tip bir ayrımdan bahsetmez ve o illeti bir bütün olarak görüp kısımlarına girmez ve öylece değerlendirir.

b-Kıyas

Kıyas, hakkında açık hüküm bulunan bir meseleden hareketle hakkında açık hüküm olmayan mesele ile ilgili, aralarındaki bir ortaklıktan dolayı hüküm vermektir.[393] Bu anlamda kıyas ispat edici değil, hükmü ortaya çıkarıcı bir istidlaldir.[394] Kıyas, başka bir yönden akli çıkarıma ve düşünceye dayandığından dolayı "rey" olarak da kabul edilmiştir. Kıyas, lafıza dayanan yorumdan çok, yorumlayanın ön plana çıktığı, anlama eksenli bir yöntemdir.[395] Kıyas zan değildir, hükmü, aklen vaciptir.[396]

Kıyas, Fıkıh ve Kelâm'da ortak kullanılan bir istidlal yöntemidir. Ancak iki ilmin farklı bakış açılarına sahip olmalarından kaynaklanan bazı farklılıklar vardır.

---

[391] Lâmişî, ***Kitabun fi Usuli'l-Fıkh***, 191.
[392] Eş'ari, Makalat, II, s. 391.
[393] Gazalî, Ebû Hamid, ***Mi'yaru'l-İlmi fi'l-Mantık***, thk: Ahmed Şemseddin, Beyrut, 1990, 43; Emiroğlu, İbrahim, ***Ana Hatlarıyla Klasik Mantık***, Asa Yay.,Bursa 1999, s.156.; Paçacı, "İslam Bilimlerinin Temel Verileri", s.91.
[394] es-Semerkândî, Abdulhamid, ***el-Mizân fî Usuli'l-Fıkh***, Beyrut, 2004, s. 352; Uzunpostalcı, Mustafa, "Ebu Hanife" mad, ***D.İ.A,*** Cilt X, s. 36.
[395] Gazalî, ***Mi'yaru'l-İlmi fi'l-Mantık***, s.45.Düzgün, "Kelam'da Delillendirme Yöntemleri", s. 148.
[396] Lâmişî, ***Kitabun fi Usuli'l-Fıkh***, s. 182.

Bu açıdan Kelâm İlminin tevil ve mecazı kullanması onu Fıkıh ve Fıkıh Usulünden farklılaştırmıştır.[397]

Lâmişî, Haricilerin, Mürcilerin ve Şia'dan İmamiyye'nin zıddına ısrarla kıyasın bilgi yolu olduğunu vurgular.[398] Ona göre meşhur olan Muaz hadisi kıyas ve istidlali kullanmaya delildir.[399] Bir başka açıdan ise kıyas bir hüküm ya da delil değil, delillendirme yöntemidir. Çünkü kıyas sırf akla ya da sırf nakle bağlı bir akıl yürütme değil, nassa bağlı bir akıl yürütmedir. Bu anlamda kıyas hüküm tahsis etme ya da ispat etme değil var olan hükmü ortaya çıkarmadır.[400]

Lâmişî şartların yerine getirilmediğinde kıyasın sıhhatli bir sonuç vermeyeceğini vurgular. Ona göre kıyasın şartları, illet gösterilenin makul bir manası olması, hükmün celbedilmesi, furu'nun vasıfları olmasıdır. Sahih kıyas öncelikle fer ve asıl arasına tesir eden illetlerin ve hükmün isbatı hususunda birleştirilme yoludur. Bu şekilde illetin nefyi ile hükmün nefyi gerçekleşmiş olur.[401]

Ancak Lâmişî burada bir noktaya vurgu yapmaktadır. O, her ne kadar aklı önemsese de, sağlam nakli her zaman aklın önüne geçirir. Çünkü ona göre sağlam nakil doğrudan delil olarak kabul edilir. Bu yüzden kıyas, meşruyetini Kitap, Sünnet ve İcma'dan alır. Lâmişî, elimizdeki naklin ahad haber dahi olsa, şayet sıhhat açısından bir problemi yoksa yani sayılan kriterlere uyuyorsa bu şekliyle kıyasın önüne geçeceğini düşünür.[402] Bu şekilde düşünüldüğünde lafızlardan hareketle

---

[397] Düzgün-Ay, "Kelam İlminin Doğuşu, Gelişimi ve İslami ilimler İçerisindeki Yeri", s. 7.
[398] Lâmişî, ***Kitabun fi Usuli'l-Fıkh***, s. 178.
[399] Lâmişî, ***Kitabun fi Usuli'l-Fıkh***, s. 180
[400] Düzgün, ***Varlık ve Bilgi,*** s. 230.
[401] Lâmişî, ***Kitabun fi Usuli'l-Fıkh***, s.182
[402] Lâmişî, ***Kitabun fi Usuli'l-Fıkh***, s 157.

yapılacak istidlalin kıyas değil, nassın delâleti olarak tanımlanması daha iyi olacaktır.[403]

c-İcma'

Cema', kökünden türetilmiş icma' kavramı, tüm Müslümanların ya da sahabenin üzerinde ittifak ettiği görüşler için kullanılmaktadır.[404] Burada mantık olarak, Hz. Peygamberin mutlak otoritesi ve masumiyeti veraset aracığıyla intikal etmeyeceğine göre bu ancak icma' ile yerine getirilebilir fikri hâkimdir. Bu bağlamda icma', siyasi bir kavram olup, Şia'nın imama yüklediği yanılmazlık misyonunu, Ehl-i Sünnet'in ümmete yüklemesi ve "ümmet hatada ittifak etmez" görüşü ile bunu sistemleştirmesinden kaynaklanmaktadır.[405] Vaziyet her ne kadar böyle de olsa icma', İslam mezheplerinin genelinde referans olarak kabul edilmiştir.[406] Kelâmcılar icmayı, Kur'an'a dayanan nakli delili destekleyen bir unsur olarak görmüştür.[407]

Lâmişî'ye göre icma', ictihat ehli bir grubun bir işin yapılması veya terki konusunda ya da bir olay hakkında, haram ya da helal, fesad ya da batıl gibi bir hüküm verme husunda ittifak sergilemesi ve görüşlerinde birleşmesidir.[408] Ayrıca ictihat ehli bir grup görüş bildirir, diğer grup susar veya düşünür bunun sonucunda da olumsuz tepki koymazsa, Ehli Sünnete göre böyle bir konuda farklı görüş

---

[403] Düzgün, ***Varlık ve Bilgi,*** s. 226.
[404] Cürcâni, ***Tarifât,*** s. 13.
[405] Akbulut, ***Sahabe Dönemi İktidar Kavgası***, s. 14.
[406] Altıntaş, Ramazan, ***İslamDüşüncesinde İşlevsel Akıl***, Pınar Yay., İstanbul, 2003, s. 345.
[407] Yazıcıoğlu, ***Mâturîdi ve Nesefi'ye Göre İnsan Hürriyeti Kavramı,*** s. 54.
[408] Lâmişî, ***Kitabun fi Usuli'l-Fıkh***, s. 162.

açıklayanlar olmasına rağmen icma' vardır. Fakat bu suskunluğun zorunluluk ve korkudan olmaması gerekir.[409]

Lâmişî, icma' olabilmesi için ahad haber ya da kıyastan bir delilin olması gerektiğini vurgular. O, bazı grupların icma' için ilham, tabiî ve fıtri meyli de kabul etmelerine rağmen Semerkand Hanefileri'nin icma'nın, ancak kıyas ve haberi vahid'e dayandığı zaman olabileceği görüşünü tekrarlar. Çünkü Kur'an'a ve mütevatir habere dayanan bir bilginin icmaya ihtiyacı yoktur. Onlar icma' sonucunda elde edilecek hükmü, zaten icma gerçekleşmezden önce içermektedirler. İlham ve fıtri meyil vb. şeyler genel geçer bilgi içermediği için onlarla da icma' olamaz.[410]

Lâmişî, icmanın itikadi ve ictihadi konu ayrımı yapılmaksızın sahih ve gerekli olduğu düşüncesindedir. Çünkü hak ve doğru her iki konuda da birdir. Eğer bu konuda bir âlimde muhalif bir görüş var ve susuyorsa *"emri bi'l-maaruf nehyi ani'l-münker"* prensibini terk ediyor demektir, bu büyük bir hatadır. Ümmet için doğru bir tavır değildir. Ona göre din âlimlerinin güçlü bir irade ve kişiliklerinin olması gerekir. Onlar bir sonraki aşamada kararlarını, bilgileri ve inandıkları değerler doğrultusunda vermelidirler. "Ümmetin hatada bir araya gelmeyeceği" veya "Ümmetin delalette toplanmayacağından" bahseden hadisler icma'nın sıhhatine ve gerekliliğine delildir.[411]

Eğer din âlimlerinin hatada birleştiği, iyiliği emredip kötülükten sakındırma prensibini, Allah'ın emri ve peygamberin duyurmasına rağmen terk ettikleri düşünülürse bu da yanlış olur. Çünkü onların suskunluğu ancak zorunluluk anında

---

[409] Lâmişî, ***Kitabun fi Usuli'l-Fıkh,*** s. 163.
[410] Lâmişî, ***Kitabun fi Usuli'l-Fıkh***, s. 161.
[411] Lâmişî'nin bu hadisleri düşüncesine delil olarak sunması, onun doğru haber olarak gördüğü sahih hadisi değerlendirmesine örnek olmaktadır. Lâmişî, ***Kitabun fi Usuli'l-Fıkh***, s. 166.

mümkün olur. Nitekim Lâmişî, sahabeden gelen ve icmanın zorla sağlandığı şeklindeki rivayeti reddeder. İbn. Abbas'tan gelen bu rivayet "Ömer b Hattab'ın korkusuyla bazı meselelerde icma'ettik" şeklindedir. Ona göre bu yalan ve yanlış bir haberdir. Çünkü Hz. Ömer hakkın kabulu ve uygulanması noktasında hassas ve oldukça yumuşaktır.[412] Zaten icma' zor ve baskı ile gerçekleşmez. Zor ve baskının olduğu yerde de gerçekleşen şeyde icma' olamaz.

Lâmişî'ye göre icma' bazı durumlarda mütevatir haber ve Kitabın önüne geçer.[413] İcma'yı bu şekilde değerlendirmek, ciddi sıkıntıları beraberinde getirmektedir. Kesinlik arz eden Kitap, güvenilirlik arz eden mütevatir haberin bir grup âlimin ittifakına kıyasla değerlendirilmesi doğru bir tutum değildir. Burada bir ayetin tevili veya yorumuyla ilgili kanaatin belirtilmesi ile bir ayetin bu veya şu anlama geldiği iddiasında bulunmak ya da icmayı mütevatir haberle bir saymak yanlıştır. İcma' bir grup âlimin din üzerindeki bir görüş hakkındaki ittifakıdır. Bu görüş birliği dine kaynaklık eden asli metinlerle bir tutulamaz.

İcma'nın kim tarafından yapılacağı meselesi ise İslam düşüncesinde tartışılan bir konudur. Zahiriler, icmanın sahabe devrine ait olduğunu, İmamı Malik ise Medine halkına ait olduğunu söylerken, Nazzâm ve Kaşânî gibi mutezililier ise icmanın kati delil olmadığı düşüncesindedirler.[414] Bu şekildeki tüm icma' şekillerini kabul edip aralarında sınıflandırmalar yapanlar da olmuştur.[415]

Lâmişî, icma' ehlinin Ehl-i Sünnet'ten, akıl sahibi, adil, ictihad ehli ve fetva verecek makamda olması gerektiğini düşünür. Çünkü ona göre icma' kati bir

---

[412] Lâmişî, ***Kitabun fi Usuli'l-Fıkh***, s. 167.
[413] Lâmişî, ***Kitabun fi Usuli'l-Fıkh***, s. 168.
[414] Fazlurrahman, ***Tarih Boyunca İslami Metodoloji Sorunu,*** s.35.
[415] İbn. Hazm, ***Usuli'd-Din***, çev: İbrahim Aydın, İstanbul, 1997, s.20-21.

delildir.[416] Bu fikir, Ehl-i Sünnet'in "ümmet hatada ittifak etmez" kabulüne dayanmaktadır. Bu ise siyasi sebeplere dayanan yanlış bir kabuldür. Eğer insan hata yapabiliyorsa, insanlardan oluşan toplumların da hata yapması mümkündür.

d-Te'vil / Yorum Bilim

Kutsal metinlerin anlaşılmasında dil-düşünce ilişkisi kavramlar üzerinden kurulur. Ancak bu kavramlar her zaman kolay anlaşılır olmayabilir.[417] Bunun için metinler üzerinde belli çabalarla bilgilere ulaşılır. Dilsel ve tarihsel çözümleme bu çabalardan bazılarıdır.[418]

Te'vil ya da yorum bilim, kelâmcıların geliştirdiği metotla kutsal metnin kapalı yerlerinin akla ve bilme uygun olarak yorumlanmasıdır. Kur'an ve Sünnet'i referans kabul edip, aynı zamanda akla geniş bir alan veren Hanefiler, uygulamayı değil metni anlamayı öncelemiştir.[419]

Kur'an'ın anlaşılması, okuyanın anlama, kavrama ve yorumlamasına dayalı bir süreçtir. Belli bir bilgi birikimi, terminolojik alt yapı ve metot burada önemli yer tutar. Eğer Kur'anî kavramlar iyi anlaşılmaz ise yerli yerine kullanılmayacak ve bu da yanlış sonuç ve çıkarımlara götürecektir. Yanlış anlamaların önünü kesmek için öncelikle ilim dalının kullandığı terminolojiyi açık ve anlaşılır hale getirmek gerekir. Sistematik ve doğru düşünme ancak kavramsal tarzda düşünmek ile mümkün olur.[420]

---

[416] Lâmişî, ***Kitabun fi Usuli'l-Fıkh***, s 161.
[417] Özcan, ***Epistemolojik Açıdan İman***, s. 31.
[418] Kutlu, Sönmez-Düzgün, Ş. Ali- Paçacı, Mehmet, "İslam Bilimlerinde Bilgi Üretme Süreci", ***İslam Bilimlerinde Yöntem,*** İlitam, Ankara, 2005, s. 128.
[419] Düzgün, ***Varlık ve Bilgi,*** s. 120, 225.
[420] Lâmişî, ***Keşfü'l-Elfâz,*** s. 252.

Vahyin anlaşılması için Arap dilinin gramer yapısıyla beraber derinliğine bilinmesi belirleyici bir etkendir. Nitekim ifadelerin sistematik ve tutarlı olması aynı zamanda onları anlamak durumunda olan insanın dil mantığına uygun bulunmaları anlaşılma ve ugulanmayı mümkün kılar.[421] Bu bağlamda kelimenin anlamının açıklanması kelimenin yapısı ve dil kurallarından hareketle olurken, kavramın açıklanmasında ise mantık kurallarından hareket edilir.[422] Burada kelimenin kökü ile o kelimeden türetilen kavram arasında bir ilişki söz konusudur. Din dilinde sözcüklerin diziliş yapısı ile ilgili sentaktik yönü ve metinde kelimelerin ifade ettiği anlam açısından semantik yönü kadar konuşma bağlamı ve gerekçesi de önemlidir. Bundan dolayı dini bir metin üzerinde yapılacak çalışmada metnin anlamı kadar, tarihi, toplumsal, kültürel boyutu da dikkate alınmalıdır. Vahiy dilinin anlaşılmasında çözümleme ve var olan bilgileri sentez haline getirme yöntemi geçerlidir.[423] İşte bu açıdan Sünnet'in Kur'an'ın anlaşılmasında üstlendiği rol önemlidir. Anlaşılma metodu ve örneği açısından Kur'an'ı anlamak bağlamında müslümanların Sünnet'e olan ihtiyacı oldukça fazla olmuştur.[424]

C. ZAT VE SIFATLAR

1.Allah'ın Varlığı ve Birliği

Allah'ın varlığı ve birliği konusu kelâmcıların öncelikli olarak ele alıp işlediği bir konudur.[425] Lâmişî, Allah'ın varlığını kabul etmeyen düşünce akımlarına karşı

---

[421] Özen, Şükrü, "Ehl-i Sünnet Usûl-i Fıkhının Teşekkülünde Kelami Tartışmaların Rolü", s. 224.
[422] Doğan, Aksan, "Sözcükbilim", ***Ank.Ünv. Tömer Dil Dergisi***, Sayı: 16, Şubat, 1994, s. 86.
[423] Koç, ***Din Dili***, s. 25-29.
[424] Brown, Daniel, ***İslam Düşüncesinde Sünneti Yeniden Düşünmek***, 32.
[425] Mâturî, ***Kitabu't-Tevhid***, s.19;. Eş'ari, Ebû Hasan, ***el-Luma' fî Reddi ale Ehl-i Zeyğ ve'l-Bida'***, thk: Muhammed Emin Zannâvî, Beyrut, 2000, s.15-16; Bağdadî,***Usuli'd-Din***, s.40; Nesefî, ***Tabsıratü'l-Edille***, Cilt I, s. 105-109.;İcî, ***el-Mevâkıf***, s.262.

O'nun varlığını akli delillerle ispat etmiş, âlemin sonradan yaratılmış olmasını bunun en büyük kanıtı olarak sunmuştur. Lâmişî'ye göre Allah'ın varlığı aslen apaçık ortadadır. Bu yüzden O'nun varlığını ispat etmek için değil inkâr etmek için delile ihtiyaç vardır. Nitekim Allah'ın varlığını inkâr etme hadisesi bilgiye dayanmayan, kalplerin mühürlü olmasıyla bağlantılı psikolojik bir hadisedir.[426] Kalbi mühürlü olmayan her insan, O'nun varlığına kendi aklı ile ulaşabilir. Bunun için çok kapsamlı akli ve felsefi yapılara gerek de yoktur. Ancak ihtiyaç olduğunda bu tip argümanlar da getirilebilir.[427]

Ebû Hanife'nin isbat-ı vacib anlayışı da bu doğrultudadır. Onun isbat-ı vacib sistemi âlemin yaratılmışlığından hareketle ortaya konan cevher-araz atomculuğuna dayanmaz. Onun sistemi bedihi ve zaruri bilgiye dayanan istidlali bir çıkarım tarzıdır.[428] Mâturîdi, göre Allah'ın varlık ve birliğinin en büyük delili âlemin içerisinde bulunduğu nizam ve düzendir.[429] Âlemin gözlenmesi bu düzenle ilgili bize bir takım bilgiler sunmaktadır. İnsan aklı bunlar üzerinde düşünerek bu düzeni var eden yaratıcının varlığına ulaşabilir.[430] Nitekim kelâmcılar âlemi bir imkân alanı olarak görmüş buradan hareketle Allah'ın varlığını ortaya koymuştur.[431] Bu anlamda âlemdeki her şey Allah'ın varlığına ve birliğine götüren işaretler veya semboller olarak okunur.[432]

Lâmişî, Hanefi-Mâturîdi gelenekteki bu isbat-ı vacip anlayışını benimsemiştir. O, âlemi bir bütün olarak değerlendirir ve onu her açıdan Allah'ın

---

[426] el-Behiy, Muhammed, ***İnanç ve Amelde Kur'anî Kavramlar***, İstanbul, 2003, 17-21.
[427] Lâmişî, ***et-Temhid***, s. 45-55.
[428] Çelebi, "Risaleleri ve İtikadi Görüşleri ile İmamı Azam Ebû Hanife", s. 70.
[429] Mâturî, ***Kitabu't-Tevhid***, s.21.
[430] Fazlurrahman, ***Ana Konularıyla Kur'an***, s. 46.
[431] Râzi, ***Kelam'a Giriş***, s.137.
[432] Düzgün, ***Varlık ve Bilgi,*** s. 210.

varlığının delili olarak düşünür. Âlemin içerisindeki nizam ve düzen, yaratıcının fillerindeki hikmet tamamiyle onu işaret eder. Ona göre âlemdeki kötü ve zararlı şeyler bir hikmet çerçevesinde nihai anlamda zarar ve faydayı, vaad ve vaidi gerçekleştirmek için yaratılmıştır.[433] Ancak insan fıtratı gereği yaptıklarından dolayı karşılaşacağı nimetlerin lezzetini veya cezaların elemini tam idrak edemediğinden Allah'ın emirlerine yönelme ve yerine getirme noktasında ciddiyetsiz davranabilir. Bu hususta iyi ve kötünün birlikte yaratılmasından başlayarak birçok hikmeti saymak mümkündür. Aslında bu hikmetlerin hepsi âlemin yaratıcısının varlığına delildir.[434]

Âlemin ilim, hikmet, kudret ve irade sahibi bir varlık tarafından yaratılmış olması, onda var olan gaye ve nizam fikrini beraberinde getirmiştir. Gaye ve nizam delili hudus delilinin ötesine geçerek yaratma fiilinin önündeki gayeyi ve sonucundaki nizamı hedeflemiştir. Bu anlamda Lâmişî, hudus ve imkân delilini birleştirmiş, âlemin sonradan oluşunu ve bunun imkânını Allah'ın varlığı için delil olarak kullanmıştır.[435]

Allah'ın birliği anlamına alınan tevhid, Kur'an içinde çekirdek bir kavramdır.[436] Nitekim insanların yanılgılarının çoğu Allah'ın varlığından ziyade birliği noktasında olmuştur. Bu anlamda Kur'an, Allah'ın birliği konusuna, varlığı konusundan daha fazla yer vermiştir. İslam düşüncesi incelendiğinde Allah'ın

---

[433]İyi ve kötü, insanlara göre tanımlanan kavramlardır. Yaratma kavramı iyi ya da kötü ile nitelendirilemez. Yaratma Allah'ın fiilidir ve bu fiiller O'nun iradesi ile gerçekleşir. İnsana şu an için iyi gelen diğer bir zamanda kötü olabilir. Lâmişî'nin bu konudaki tutumu çelişiktir. O, hem Allah'ın fiillerinin bir hikmet ve gayeye göre olduğunu söylemekte hem de Allah'ın bazen kötüyü yaratattığını iddia etmektedir. Allah'ın yarattıkları için kötü ya da iyi ayrımı yapılmaz. Bunlar insan fiillerinin nitelikleridir. Allah'ın koyduğu doğal kurallar bellidir. İnsan buna uyar ve uygun davranırsa fiillerinden hoşnut kalır. Aksi durumda başına geleceklerden kendisi sorumludur. Başına gelen sıkıntıyı kötülük olarak tanımlasa da onu kendinden bilmelidir. Nitekim o, kendi fiilinin sonucudur.

[434] Lâmişî, ***et-Temhid,*** s. 53.

[435] Lâmişî, ***et-Temhid***, s. 45-53.

[436] Düzgün, ***Varlık ve Bilgi,*** s. 78.

varlığını bulma noktasında yaşanan sıkıntıların, birliğini bulma noktasında yaşanan sıkıntılara kıyasla daha az olduğu görülür. Bu yüzden kelâmcılar Allah'ın birliği hususunda da akli ve nakli deliller getirmiş, muhaliflerin fikirlerini bunlarla çürütmüşlerdir.

Lâmişi'ye göre, âlemin yaratıcısı birdir. Eğer iki tane yaratıcı olsaydı, onlar eşyanın yaratılışı noktasında ittifak ya da ihtilaf halinde olurdu. Eğer uyum durumunda olurlarsa, bu her ikisi için ya da ikisinden biri için acziyet içerirdi. Çünkü fâil-i muhtar işlerinde hür olup dilediğini yapandır. O bu konuda hiç kimseye bağlı veya bağımlı değildir. Bu açıdan kendinden başkasına uyumlu olmaz, olamaz. Bu şekilde bir uyum durumu fâil-i muhtar için ancak acziyet ve zaruretten kaynaklanabilir. Bu ise ilah için kabul edilemeyecek bir niteliktir. Âciz olan, ilah olamaz, ilahlık vasfı ile acizlik sıfatı birleşmez. Var olduğu kabul edilen her iki ilah yaratma konusunda şayet ihtilaf durumunda olurlarsa, onlardan biri bir mahalde bir şey yaratmak ister diğeri ise bunun zıddını yaratmayı murad ederse, karışıklık çıkar. Mesela onlardan biri bir şahıs için hayatı, diğeri ise ölümü yaratmayı isterse ne olacaktır? Bu durumda üç seçenek söz konusudur. Ya o ikisi amaçlarına tamamen ulaşırlar ya da her ikisi de amaçlarına ulaşmazlar veyahut birinin isteği olur, diğerininki olmaz. Bu seçeneklerden ilki muhaldir çünkü her iki ilahın her zaman ittifak halinde olmasını beklemek imkân dâhilinde değildir.[437] Kur'an bu olaydan farzedilen her iki ilahın kendi yarattığı mahlûkatı yanına almak isteyecekleri şeklinde bir ibareyle bahsetmektedir.[438]

---

[437] Lâmişî, ***Kitâbu't-Temhid maa' Şerhi fî Mevadıu'l-Tecrid***, vr. 124a.
[438] 23 Mü'minûn/ 91.

Sayılan ikinci seçenek yani her ikisinin isteğinin olmaması, ilahlar için düşünülebilecek bir durum değildir. Çünkü istediklerini yerine getirememek bir âcizliktir. Bu şekilde isteğini gerçekleştirememe onların aczine delil olur. Üçüncü şıkta ise ilahlardan sadece birinin dediği gerçekleşmiş olmaktadır. Diğeri isteğini gerçekleştirememiştir. Bu durum, ikisinden birinin aczi anlamına gelir. Ancak âcizlik niteliği ilahta bulunamaz, bu yüzden âciz olan ilah olamaz.[439]

Lâmişî, âlemle ilgili farklı görüş ve iddiaları olan grupları teker teker görüşleriyle beraber sayar ve bu görüşleri akli deliller getirmek yolu ile çürütür. Bu gruplardan biri Seneviyye'dir. Onlara göre âlem, kadîm iki asıldan müteşekkildir. Bunlardan biri "nur" diğeri ise "karanlık"tır. Âlem bu iki asılın birleşmesinden oluşur. Lâmişi, Seneviyye'nin üç fırkaya ayrıldığını, bunların *"mâneviyye*", *"deysâniyye"* ve *"merqıyyuniyye"* olduğu bilgisini de verir. Bu toplulukların, âlemin iki asıldan oluştuğu ve bu asılların kadîm olduğu, hayırların yaratıcısının nur, şerlerin yaratıcısının karanlıkda olduğu noktasındaki görüşlerinde ittifak vardır.[440]

Lâmişî, aynı zamanda âlemin iki ilah tarafından yaratıldığı ve yönetildiğine inanan Mecusiler'den de bahseder. Onlarla ilgili bir takım bilgiler verir. Mecusiler'e göre âlemde iki tane yaratıcı vardır. İlki, faydalı ve güzel fiilleri yaratan hayır ve sevinçlerin yaratıcısı *Yezdan*, diğeri ise habis şeylerin, elemin, zararların ve kötülerin yaratıcısı *Ehraman*'dır. *Yezdan*'ın kıdeminde ittifak vardır ki bu onlara göre Tanrı'dır. Buradaki ihtilaf *Ehraman*'ın kıdemi ile ilgilidir. Lâmişi'ye göre onlar bu isimle İblis'i kastetmektedir. Onlardan bir grubun İblis'i kadîm kabul ettiğini

---

[439] Lâmişî, ***et-Temhid***, s. 52.
[440] Lâmişî, ***et-Temhid,*** s. 54.

söyleyen Lâmişi, diğer bir grubun kötülük Tanrısının hâdis olduğuna inandıklarını aktarır.

Lâmişi'ye göre Mecusiler, önceleri iyilik tanrısının zâtında bir düşünce olarak var olan, mülkünde onunla çekişecek, zıtlaşacak bir şey olabilir mi fikri ile *Yezdan*'ın ihtiyarı olmaksızın *Ehraman*'ın doğduğuna inanır.[441] Onların şüphesinin temelinde, şerlerin yaratıcısının da şerli olduğu fikri vardır. İyilik tanrısından kötülük sadır olmayacağına göre, kötülüğü var eden de kötüdür. Lâmişi bu düşüncenin benzerinin Mutezile'de de olduğu kanaatindedir. Ona göre Mutezile, insanın fiillerini yaratması tezini, hem insan sorumluluğu hem de Allah'ın kötü fiili yapmayacağı ilkesinden hareketle benimsemiştir. Bu açıdan Mutezile, iyilik tanrısı Yezdan'ın kötülük yapamayacağına inanan Mecusiler'e benzemektedir.[442]

Lâmişî, âlemin yaratıcısının tek olduğunu, iki ilah iddiasının yanlışlığını vurgular ve âlemin yaratıcısının tekliği hususunda delilleri ortaya koyar. Ona göre eğer şerlerin yaratıcısı sefih olursa, onun yaratmasında beliğ bir hikmet olmaz. Oysaki eşyanın yaratılmasında açık bir hikmet sözkonusudur. Nitekim Allah, büyüklenenlere karşı karasinek ve pire gibi yaratılması basit olan yaratıkları bile yaratma noktasındaki acziyetlerini göstererek meydan okur.[443]

Lâmişî, âlemin bir düzenle var olması kadar onun hâdis olup, sonlu olmasını da Allah'ın birliğinin bir delili olarak kabul eder. Ona göre eğer birden fazla ilah olsaydı âlem sonsuz olurdu. Çünkü biri var etmek isterken diğeri yok etmek isteyecek, varlık ve yokluk birbirine karışacaktır. Hepsinin bir istekte buluşup hem

---

[441] Lâmişî, ***et-Temhid,*** s. 52.
[442] Lâmişî, ***Akâidu'l-Lâmişî,*** Beyazıt ktp, BDK-7930, vr. 7a.
[443] Lâmişî***, Kitâbu't-Temhid maa' Şerhi fi Mevadıu'l-Tecrid****,* vr 124a.

var etmeyi hem de yok etmeyi ittifakla kabul etmeleri de imkânsız olacağından âlemin sonlu olması Allah'ın birliğinin bir delili olmaktadır.[444]

2.Allah'ın Zâtı

Allah'ın zâtı ve hakikati ile ilgili ifadeler kullanılıp, O'nun varlığı ve birliğinin nasıl anlatılacağı konusunda kutsal kitaplar birbirine yakın tavır sergilemektedirler. Bunu dolaysız anlatım yolu teşbih, temsil ya da tenzih ile veya dolaylı anlatım yolu sembolik, mecâzi ve mitolojik bir dil kullanarak yapmışlardır.[445] Bunun yanında ilahi kaynaklı dinler tabiatla iç içe aktif bir Tanrı tasavvurunu savunurken, felsefeciler tenzih anlayışından hareketle olumlayıcı bir yüklem kullanmadan O'nu tasvir etmektedirler.[446] Tenzih anlayışında ısrar edenlere göre, Tanrı hakkında konuşurken bilgimizin sınırlı olmasından dolayı ancak varlığı ile ilgili konularda olumlu cümle kurabiliriz. Kelâmcılara göre Allah hakkında elde edeceğimiz bilgi tümdengelime dayanan bir bilgidir. O ne kadar bilinmek istiyorsa o kadarını bizim için bilinir kılar, biz de O'nu o kadar biliriz. O'nun hakkında sadece var olan bilgilerimizden hareketle tümevarım metodu ile kapsamlı bilgi elde etmek ise imkânsızdır.[447] Bu açıdan Allah'tan bahsettiğimiz diğer konularda tasviri cümleler kurmak için gerekli bilgiye sahip değiliz. O'ndan bahsederken mecburen ne olduğunu değil, ne olmadığını anlatan ifadelere yöneliriz.

---

[444] Lâmişî, ***et-Temhid,*** s. 53-54.
[445] Güler, İlhami, ***Allah'ın Ahlakiliği Sorunu***, Ankara Okulu, Ankara, 2000, s.39; Koç, ***Din Dili***, s. 57-137.
[446] Ay, Mahmut, "Tanrı Tasavvurlarının Politik Tasarımlara Yansıması", ***A.Ü.İ.F.D***, XLVI, Sayı 2, 2005, s.108.
[447] Bağdadî, ***Usuli'd-Din***, s. 68; Cüveyni, ***eş-Şamile***, s. 17; Gazali, ***el-İktisâd fi'-İtkâd***, s.57-59; Nesefî, ***Bahru'l-Kelâm***, s.13-14.

Kur'an Tanrı konusundaki anlatımlarında hem dolaylı dili, hem de dolaysız dili kullanmaktadır. Allah hakkında dolaylı ve dolaysız bir dilin beraber kullanılması İslam kelâmcılarının "Subuti" ve "selbi" sıfat ayrımına gitmelerine neden olmuştur. Bu yüzden İslam düşüncesinde Tanrı ile ilgili ifadeler ne tamamen olumlu ne de tamamen olumsuz olmuştur. Olumlunun içinde olumsuz, olumsuzun içindeki olumlu ifadelerle temsili bir dil kullanımı tercih edilmiştir.[448] Ancak insanın Tanrı hakkında konuşurken ne kadar çaba saffetse de kullandığı dilin bir yerde sembolik olma durumu göz ardı edilmemelidir.

Burada ele alınması gereken diğer bir konu da Allah'ın mahiyeti meselesidir. Allah'ın mahiyeti konusu, mütekaddimün dönemi kelâmcıları tarafından dildeki ayrım dikkate alınarak uygun görülürken, müteahhir dönemi kelâmcıları ise mantıksal ayrımı dikkate alarak zât-mahiyet ayrımının Allah için poblemli bir ifade olduğunu düşünmüşlerdir.[449] Bu açıdan Kur'an Allah'ın neliği ile ilgili bildirimleri O'nun fâil özelliklerini dikkate alarak yapar. Nitekim Kur'an'da Firavun'un Musa'ya "Âlemlerin rabbı dediğin nedir?"[450] şeklinde sorunca "O göklerin, yerin ve her ikisi arasında olanların Rabbidir."[451] diyerek cevap vermiştir.

İnsan zihnindeki Allah anlayışı, dinle ilgili tüm konuları etkilediği için oldukça önemlidir. Allah hakkında konuşurken bilgilerimiz bazen Kurân'a bazen akla bazen de tecrübelere dayanır. Böylelikle Allah tasavvurunun ekseni vahiyle belirlenip akılla şekillenir. Bu açıdan akıl salt bir cevher olmayıp, tarihsel ve toplumsal tecrübenin desteklediği zihin tarafından üretilen bir bilginin kaynağıdır. İnsan, kültür

---

[448] Koç, ***Din Dili***, s. 64-74.
[449] Olguner, Fahreddin, ***Üç Türk İslam Mütefekkiri İbni Sina-Fahreddin Razi-Nasreddin Tusi Düşüncesinde Varoluş,*** Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay. no: 40, Ankara, 1985, s.115-116.
[450] 26 Şura/ 23.
[451] 26 Şura/ 24. Bkz. Düzgün, "Varlık", s.79-80.

ve yeteneklerinin farklılığında olduğu gibi akılda da farklılaşır. Bu durumda tek bir akıldan söz edilemez.[452] Ancak toplumsal akla vurgu yapan "ortak akıl" kavramından da bahsetmek mümkündür. Fakat salt akıl ve ortak akıl kavramlarının birbirinden ayrı düşünülemeyecek kadar iç içe girdikleri de unutulmamalıdır. Bu bağlamda Mâturîdi ekole mensup âlimlerin görüş ve düşünceleri, Mâverunnehir bölgesinde baskın olan toplumsal ve tarihsel akla uygun olarak geliştiği için halk tarafından kolaylıkla kabul görmüştür.

Lâmişî, bu konuyla alakalı anlatımında dolaylı ve dolaysız dili beraber kullanır. Öncelikle o, Allah'ın zâtının kadim, ezeli ve ebedi olduğunu vurgular. Ona göre Allah dışındaki her şey O'na muhtaç olup, yine O'nun tarafından var edilen sonlu ve aciz varlıklardır. Allah'ın zâtı ve hakikati birdir. Değişmeye ve başkalaşmaya uğramaz.[453]

Eşyanın hakikatinin sabit olması onu var eden yaratıcının varlığı ve hakikatinin de en büyük delillerindendir. Âlemin yaratıcısı, cevher, âraz ya da cisim değildir. Bu kavramlar hâdis varlıkların sınıflandırılması için kullanılan ifadelerdir, O'nun için kullanılamaz. O, sıfat ve filleriyle yaratılan hiçbir şeye benzemez, mahlûkata benzemekten, yer ve mekân tutmaktan münezzehtir. O, tasavvur edilemez, O'nun benzeri yoktur.[454]

3. Tanrı'nın Kıdemi

Lâmişî âlemi, Allah'tan başka her şeyi içine alan ve tüm mahlûkat için kullanılan ortak bir isim olarak tanımlar. Âlem yeryüzü, gökyüzü ve arasındakilerin

---

[452] Düzgün, ***Varlık ve Bilgi,*** s. 113-114.
[453] Lâmişî, ***et-Temhid,*** s. 45-48.
[454] 42 Şura, 11; Lâmişî, ***et-Temhid,*** s. 61-62.

tamamını kapsar. Bütün bunların hepsi Allah'ın yaratması ile var olmuştur. Allah dışında aklımıza gelen ne varsa hepsi âlem kavramının içerisindedir.[455]

İslam kelâmcıları, âlemin hâdis olduğunun ortaya konmasını önemsemişlerdir. Lâmişî de âlem ve onun bütün kısımlarının muhdes ve sonradan yaratılmış olduğu düşüncesindedir.[456] Âlemin hâdisliği onu var eden yaratıcının varlığının en büyük delili olarak kabul edilmiştir. Çünkü âlem hâdis ise onu varedenin ondan farklı olması gerekmektedir. Bu düşünce yapısında bir şeyin hâdis olması, onu var eden bir muhdisin olmasını gerektirir. Bir hâdisin muhdisi yine bir hâdis olabileceği gibi hâdis olmayan kadîm bir varlık da olabilir. Her hâdisin bir muhdise ihtiyaç duyması silsile şeklinde devam eder ve ilk hâdiste son bulur. Bu şekilde silsilenin başındaki ilk hâdisin kim tarafından var edildiği sorusu ortaya çıkar. Eğer hâdisler silsilesi bir yerde böylece tıkanıyorsa, onları var eden yaratıcının onlardan farklı olup kadîm olması gereklidir. Şayet o muhdis kadîm değilse, o zaman hâdis olmak durumundadır. Böyle bir durumda her hâdis gibi onun da bir muhdise ihtiyacı vardır. Çünkü varlıklar için hâdis veya kadîm olmanın dışında başka bir konum söz konusu değildir.[457] Görüldüğü üzere kelâmcıların varlık alanındaki düşünceleri âlemin hudusuna zemin hazırlayacak şekilde işlenmiştir. Bu yüzden varlık teorileri ve bu teorilerde kullanılan cevher, âraz, cisim gibi kavramlar ilahiyat bahsinin giriş kısmında yer almıştır.[458]

İlk muhdis olma, yani ilk hâdisi var etme işi hâdisin yapamayacağı bir şey olduğundan ilk hâdisin muhdisi ancak kadîm olan bir varlık olmalıdır. Bu kadîm

---

[455] Lâmişî, ***Keşfu'l-Elfâz***, s.253; Lâmişî, ***et-Temhid,*** s. 45.
[456] Lâmişî, ***et-Temhid,*** s. 45-46.
[457] Lâmişî, ***et-Temhid,*** s. 49.
[458] Ay, ***Sadru'ş-Şeria' da Varlık***, s. 64.

varlık ise Tanrı'dır. Bu bağlamda âlemin varlığı her var olan gibi ya kendisinin ya da başka birinin onu var etmesiyle mümkündür. Kendi nefsini kendinin var etmesi seçeneği imkânsızdır. Çünkü o, varlığından önce yoktur ve yok olan da hiçbir fiile mukdedir değildir. Bu yüzden hâdisin yok iken nefsini icad etmesi, böyle bir irade ve kuvvete sahip olması imkânsızdır.

Yaratılan ve bu şekilde var edilen hâdisin, varlığından sonra da zâtında ortaya çıkan mevcut değişiklikleri defetmeye gücü ve kudreti yoktur. Bu açıdan o nefsini var etmeye muktedir olmadığı gibi, var olanı değiştirme kudretine de sahip değildir. Durum böyle olunca onu var eden, ona benzemeyen yani kadîm bir varlık olmalıdır.[459] Âlemin kadîm bir yaratıcı tarafından var edildiği İslam düşünürleri tarafından takip edilen bu silsile yolu ile ortaya konmaya çalışılmıştır.[460]

Kadîm için varlığın başlangıcı ve sonu yoktur. Hâdisin varlığının hem başlangıcı hem de sonu vardır. Aynı zamanda her yaratılan için bir yaratıcı gereklidir. Yaratılan, yaratan olmadan var olamaz. Bundan dolayı âlemin varlığı, bir var ediciyle ilgilidir. Çünkü âlem mümkin varlıkken, onun var edicisinin vacip varlık olması gerekmektedir. Bu yüzden onun hudusu kadîm yaratıcıyla ilintilidir ve âlem yaratılmışlığından dolayı hâdistir.[461]

Dikkat çeken diğer bir husus ise "kadîm" kelimesinin Kelâm ilminde kazandığı anlamda Kur'an'da geçmemesidir. Kur'an, kelâmcıların "kadîm" kelimesi ile kasdettikleri manayı "el-evvel" kelimesi ile anlatmıştır.[462]

---

[459] Lâmişî, ***et-Temhid,*** s. 49.
[460] Boer, T.J., ***İslam'da Felsefe Tarihi***, çev: Yaşar Kutluay, AÜİFY, Ankara, 1960, s.43.
[461] Lâmişî, ***et-Temhid,*** s. 49.
[462] Düzgün, "Varlık", s. 81.

Hâdis olan âlem, âraz ve âyan olmak üzere iki kısma ayrılır. Âyan, tek başına kaim olabilendir. Var olmak için herhangi bir şeye ihtiyacı yoktur.[463] O, ârazlar olmadan da var olabilir. Âyanlar, cevher ve cisim olarak iki kısma ayrılır. Cevher, bölünmeyen ve cüzlere ayrılmayan bir parçadır. Cevher, fiil veya vehim olmayıp, ârazları yani hareket, sükûn, siyahlık, beyazlık vb gibi zıt sıfatları kabul edebilir. Cisime gelince iki, üç ya da daha fazla cüzden oluşur, cevherlerin birleşmesi ile meydana gelir. Kelâmcıların büyük çoğunluğu bu konuda hem fikirdir.[464] Ârazlar ise, mekânı ve devamı olmayan hâdis varlıklardır.[465] Ârazlar, renkler, oluşlar, tatlar, sıcaklık, soğukluk, hayat, ölüm, kudret, acziyet vb şeyleri kapsamaktadır.[466]

Mutezile'den Hişam b. Hakem, Nazzam ve taraftarları âlemde kısımlara ayrılmayan, parçalanmayan cevherlerin varlığını inkâr etmiştir. Bu iddia Lâmişî'ye göre akıl sahiplerinin ittifakıyla yanlış ve geçersizdir. O, "fil, koyundan, koyun da hardal tanesinden büyüktür" örneğinde bunu açıklamaya çalışır. Ona göre cisimlerdeki büyüklük ifadesi ile cüzlerin bölünmeleriyle elde edilecek sayıya değil, dış âlemde yer tutarken ki hacmin kapladığı alanın fazlalığına vurgu yapılmıştır. Ancak filin cüzleri, koyunların cüzlerine göre daha fazla değildir. Âlemde her şeyin cüzleri böyle sonsuz derecede bölünebilir. Bu şekilde koyunun cüzlerinin de, filin cüzlerinin de sonu yoktur.[467]

---

[463] Lâmişî, ***et-Temhid,*** s. 46.
[464] Lâmişî, ***et-Temhid,*** s. 47. Aydınlı, Osman, ***İslam Düşüncesinde Aklileşme Süreci/Mutezile'nin Oluşumu ve Ebu'l-Huzeyl Allaf***, Ankara Okulu, Ankara, 2001, s.170-185.
[465] Lâmişî, ***et-Temhid,*** s. 45.
[466] Lâmişî, ***et-Temhid,*** s. 46
[467] Lâmişî, ***et-Temhid,*** s. 47.

Lâmişî, Dehriyye ve Seneviyye fırkalarının ârazın varlığını inkâr ettiğini aktarır. Onlara göre âlem, cevher ve cisim olmak üzere iki kısımdan oluşur. Mutezileden Ebu Bekir Usame de bu noktada onlara katılır.[468]

Lâmişî'ye göre âraz, Mâturîdi kelâmcıların da ifade ettiği gibi önce varlığı olmayıp sonradan ortaya çıkan ve bekası imkânsız olan hâdis varlıklar için bir isimdir. Bulutlar sayılan bu özelliklerden dolayı âraz olarak isimlendirilir. Ârazlar önce vardırlar, ancak sonradan görünmez olurlar. Bundan dolayı "filan kimseye iş arz edildi" denir. Bu ifade ile onun devamının olmadığı, sonluluğu ve hudusu kastedilmiştir.[469]

Lâmişî'ye göre ârazın hudusu kesin olunca, âyanın da hudusu kesinleşmiş olur. Çünkü âyanların ârazlardan hâli olması muhaldir. Cismin veya cevherin varlığı, hareket, sukun halinde ya da renklerle bezenmiş bir şekil dışında tasavvur edilemez. Onların ârazdan hâli olması bu açıdan mustahildir.[470] Cisimlerin ârazlardan hâli olmaması, yani bunlarla vasıflanmaları cisimlerin değişmeyen bir özelliğidir. Bu şekilde tüm cisim ve cevherler ârazlara mahal olurlar. Cisim ve cevherlerin ârazlara mahal olmamaları yani onlardan hâli olmaları ise muhaldir. Ârazların hâdis olduğunu ortaya koyduktan sonra, ârazlardan hâli olamayan âyanların da hâdis olduğu tabi olarak ortaya çıkmaktadır. Çünkü ârazlardan hâli olamayanlar, ârazlar hadis olduğundan dolayı, her halukarda hâdistir. Bu yüzden onların varlığının bir başlangıcı ve sonu vardır. Hâdis mahlûklar var olmaları kadar, varlıklarını devam ettirmekte de âciz olup, kendileri dışında bir varlığa muhtaçtırlar. Bu bağlamda bir varlığın hâdis

---

[468] Lâmişî, ***et-Temhid,*** s. 46.

[469] Lâmişî, ***et-Temhid,*** s. 48. Bkz. Nesefi, ***Tabsıratu'l-Edille***, Cilt I, s.83-84.; Sabunî, ***el-Bidaye fî Usuli'd-Din***, s.19.; Harputî, ***Tenkihu'l-Kelam***, çev: İ. Özdemir/ F. Karaman, Elazığ, 2000, s. 44-45.

[470] Lâmişî, ***et-Temhid,*** s. 48.

olmadığının vurgulanması yani kıdeminden bahsedilmesi başkasına muhtaç olmaması anlamına gelmektedir.[471]

Âlemin yaratıcısı âraz değildir, çünkü âraz hâdistir ve bekası imkânsızdır. Beka sıfatı ancak Tanrı'ya has bir sıfattır. Âlemin yaratıcısı aynı zamanda cevher de değildir, çünkü cevherin aslı terkipten oluşur. Ancak, âlemin yaratıcısı tektir, parçalardan oluşmaz. Eğer o cevher olsaydı birbirine zıt arazları kabul edebilecek özellikte olurdu. O'nun birbirine zıt âraz ları kabul edip aynı zamanda yaratıcı olması ise mustahildir. Cevherlerde bazı terkipler olur, onlar bu şekilde hâdis, zıt veya zıt olmayan âraz lara mekân olur. Bundan dolayı ilahın cevher olması muhaldir.[472]

Âlemin hudusu ve kıdemi ile ilgili farklı görüşler söz konusudur. Bazılarına göre âlem, yapıldığı madde ve yaratılması açısından kadîmdir. Yani âlemin kıdemi aslında ve terkibindedir. Onun bir başlangıcı ve sonu yoktur ve bu şekilde kalacaktır, zail olmamış ve olmayacaktır. Lâmişî, bu gurubun iddialarını reddeder ve iddialarına cevap verir. Ona göre eğer âlem hâdis olsaydı onun hudusu söylediğimiz gibi, başkası eli ile olurdu. Ve eğer onun hudusu başkası eli ile olsaydı onun yaratıcısının kadîm olması kaçınılmazdı. Onun muhdisi kadîm olursa, yaratanın kıdemi yaratılanın da kıdemini gerektirir. Çünkü onun varlığı zâtı ya da işleri ile ilişkilidir. O, kadîm sıfatları ve zâtı açısından kadîmdir. Onun kıdeminin âlemin kıdemini gerektirdiği bu şekilde ortaya çıkmıştır. Eğer âlemin kıdemi bu şekilde ortaya konursa onun için bir yaratıcının varlığına ihtiyaç kalmaz. Çünkü kadîm, varlığında başkasına muhtaç olmaktan müstağnidir.[473]

---

[471] Mâturîdi, ***Kitâbu't-Tevhid***, s.11.
[472] Lâmişî, ***et-Temhid,*** s. 46.
[473] Lâmişî, ***et-Temhid,*** s. 49.

Diğer bir gruba göreyse, âlem için bir yapıcı olsaydı, o kadîm oldurdu. Çünkü yaratıcı kadîmdir ve onun varlığı zorunludur. Ancak yaratıcının zâtı gibi icadı da aynı zamanda kadîmdir. Yine bu gruba göre, âlem muhdestir, ancak aslı kadîm bir çamurdan yaratılmıştır.[474]

Lâmişi'ye göre yaratıcının kadîm olması âlemin kıdemini gerektirmez. Bilakis icad edebilme vasfının kıdemini gerektirir. Âlemin hâdis olması ile icad edebilmenin kadim olması arasında bir olumsuzlama veya çelişki yoktur. Burada asıl olan yaratma yani var edenin kuvvet ve kudretinin kıdemidir. Bu kuvvet ve kudretle hadislerin varlık alanına çıkarılmaları sağlanır.[475]

Âlemin var edildiği aslın kıdemi konusunda tartışmalar vardır. Bir kısmına göre o *"heyuli"* dir, onun aslı da *"heyeti'l-ula"* dır. Onlara göre o, kadîm bir asıldır. Sonra Allah'ın ihdası ile onda âraz ve terkipler yaratılır. Bu görüşe inananlara *"Ashâbu'l-Heyuli"* denir. Şüphelerinin kaynağı, yaratan için eşyayı yaratabileceği bir aslın olmasının gerekip gerekmediğidir. Bu eşyanın yoktan mı var olan bir şeyden mi yaratıldığı meselesi olarak tartışılmıştır. Diğer bir gruba göreyse âlemin aslı *"anâsır-ı erbaa"* yani dört asıldır. Bunlar su, ateş, toprak ve havadır. Bu kadîm unsurlar birleşerek ve ayrılarak bir şekilde terkiple âlemi meydana getirir.[476]

Mâtûrîdi gelenekte sıklıkla başvurulan Allah'ın varlığının âlemin hudusundan hareketle ortaya konması yolu İslam kelâmcılarının Mutezile de dâhil olmak üzere genelinin benimsediği bir yoldur.[477] Ancak burada isbat-ı vacip uygulanırken nakle

---

[474] Lâmişî, ***et-Temhid***, s. 50.
[475] Lâmişî, ***et-Temhid***, s. 51.
[476] Bir başka açıdan onlar, sıcaklık, soğukluk, rutubet ve kuruluk olarak değerlendirlebilir. Lâmişî, ***Kitâbu't-Temhid maa' Şerhi fi Mevadıu'l-Tecrid,*** vr. 123b.
[477] Mâturîdi, ***Kitâbu't-Tevhid,*** s. 30.

Mutezile'de olduğundan daha fazla yer verilmiştir. Bu yaklaşım tarzındaki benzerlik de göstermektedir ki Mâturîdi ve takipçilerinin bu konuyla ilgili kullandığı delillerin benzerleri Mutezile tarafından da kullanılmıştır.[478] Bu kurguda amaç cisimlerin hâdis olmasından hareketle Allah'ın varlığının ortaya konmasıdır.

Lâmişî, âlemle ilgili görüş açıklayan bu gruplara ilaveten Hristiyanların âlem ve Tanrı anlayışlarından bahseder. Hristiyanlara göre Tanrı cevherdir ve cevher, ârazlara ihtiyaç duymadan zâtı ile kaim olan şeyin isimdir.[479] Ancak Lâmişî, bu düşüncenin yanlış olduğu kanaatindedir. Çünkü sözlükte cevher, asıldan ve özden ibarettir. Nitekim o zâtı ile kâim de değildir. Bu açıdan Allah'ın cevher olmadığı kesindir. Cevher olarak tasavvur edilemeyen cisim olarak da tasavvur edilemez. Çünkü cisim cüzlerden müteşekkil bir isimdir. Allah, cüzlerden oluşmaktan münezzehtir. Cisim olarak tasavvur edilemeyen, cevher olarak da tasavvur edilemez. Cisimler için birçok terkip ve ayrılma söz konusudur. Farklı birleşmelerle cisimleri meydana getiren cevherler, cüzlere ayrılmayan, ayrılması tasavvur edilemeyen şeylerdir. Cevherler ancak cisimlerde bir şekil hali içerisinde olduğunda tasavvur edilebilir. Yoksa tek başlarına cevherler tasavvur edilemez. Bu açıdan daire, üçgen veya kare ayrıntılı olarak tasavvur edilemez. Bu, cismin varlığı sayılan şekillerden biri iledir. Bu olumlu ya da olumsuz olarak bir şekil alır. Bu da hâdis olmanın bir işaretidir. Çünkü eğer Tanrı cisim olsaydı, o ve diğer cisimler arasında benzerlik ve örneklik ilişkisi kurulurdu. Bu şekil tanımlamalar ancak benzeyen veya benzetilenden hareketle yapılır. Lâmişî'ye göre Kur'an bu konuda kesin yargıyı

---

[478] Işık, ***Mâtûrîdi'nin Kelam Sisteminde İman, Allah ve Peygamberlik Anlayışı***, s. 52.
[479] Lâmişî, ***et-Temhid,*** s. 55.

belirleyerek, onun benzeri ya da mislinin olmadığını "*O'nun misli olan bir şey yoktur*"[480] ayeti ile açıklamıştır.

Âlemin hadis olmasından hareketle Allah'ın varlığına götüren diğer bir unsur âlemdeki herşeyin değişmesidir. Âlemdeki her şey durdurulamaz bir şekilde değişmektedir. Kendiliğinden var olma özelliğine sahip bir varlık, kendinde eksiklik olmasına izin vermeyecektir. İyi ve övülen özelliklere sahip olmak isteyecek ve bunu sağlayacaktır.[481]

Kur'an'da insanın yokluktan varlık alanına çıkarılmasının insanlara verilen bir nimet olduğu sıkça vurgulanmıştır. Bu yüzden eşyanın varlığının hakikati konusu, mutlak hakikat olan Allah'a götüren bir yol olarak kabul edilmiştir.[482] Bundan dolayı klasik kelâm kaynaklarının birçoğu bu konuyla başlar. Burada "eşyanın hakikati" meselesi varlık açısından değerlendirilen bir bilgi problemi olmuştur. Ancak bu şekilde, varlık alanının tecrübe alanına dönüştürülmesi yoluyla teolojik bakışı açısını ve bilgi anlayışını agnostizmden kurtarmak mümkündür.[483] Bundan dolayı Allah'ın varlığını ispat için kelâmcılar ve filozoflar tarafından kullanılan kozmolojik, inayet ve ihtira, dini tecrübe gibi tüm delillerin kaynağı tabiattır.[484]

---

[480] 26 Şuara, 42.

[481] Mâturîdi, ***Kitâbu't-Tevhid,*** s.17. Ancak âlemde kötülük vardır ve bunun engellenemediği de ortadadır. Bu onun kendi dışında biri tarafından yaratıldığının içsel delilidir. Onu yaratan ondan farklı olmalıdır. İşte o zaman onun taşıdığı eksiklikleri ve noksanlıkları o taşımaz. Bu şekilde âlemde şerrin olmasını ilk defa Allah'ın varlığı için delil getiren Mâturîdi ve takipçileri olmuştur. Filozoflar ve önceki kelamcılar âlemde var olan hayrı ve iyiyi Allah'ın varlığını ispat için kullanırken, Mâturîdi bu farklı yaklaşımıyla kötünün mevcudiyetini de O'nun varlığı için delil göstermiştir.

[482] Düzgün, ***Allah Tabiat ve Tarih***, Lotus, Ankara, 2005, s.167.

[483]Mâturidî, ***Kitabu't-Tevhid***, s.7-8; Nesefi, ***Tabsıratu'l-Edille,*** Cilt I, s. 20-21;Taftazani, ***Şerhu'l-Akaid***, s. 5.

[484] Düzgün, ***Varlık ve Bilgi,*** s. 45.

Âlemin reel olarak varlığı ve onun hakkında bilgi elde etmenin imkânı kelâmcıların üzerinde ısrarla durdukları konulardır. Şüpheci ve bilinemezci yaklaşımlar sadece âlemin gerçekliğini değil, aynı zamanda varlığını inkâra meyletmiştir. Âlemin varlığı ve onun hakkındaki bilginin imkânı konusu kabul edildikten sonra onun kıdemi ya da hudusu meselesi tartışılmıştır. Âlemin kıdemi tüm kelâmcılar tarafından reddedilmiştir. Hatta İslam filozoflarının bu konudaki farklı yorumları, Gazali tarafından âlemin kıdemine meyil olarak değerlendirilip tenkide uğramıştır.[485] Âlemin hâdis kabul edilmesi beraberinde onu var eden bir muhdisinin olmasını gerektirmektedir. Bu İslam kelâmcılarının üzerinde ısrarla durduğu parametredir. Allah-âlem ilişkisini illet-malul bağlamında değerlendirme âlemin kıdemi fikrini doğurur. Filozoflara göre âlem bir illete muhtaç olmasından dolayı muhdestir.[486]

Filozofların illet-mallul anlayışını kabul etmeyen kelâmcılar ısrarla fâil-i muhtar kavramı üzerinde dururlar. Allah'ın iradesi ve ilmi ile yaratıcı olduğunu kabul eden kelâmcılara göre Allah zorunluluktan değil, dilediği için yaratır. Bu yaklaşım aynı zamanda âlemin hudusunu ve Allah'ın kıdemini vurgulamaktadır.[487] Buna ilaveten kelâmcılar âlemin yoktan yaratıldığı görüşünü benimsemiş ve savunmuşlardır. Allah-âlem ilişkisinden bahsedildiği yerde ilk dikkat çeken konu yaratmadır. Ancak Kurân âlemin yoktan yaratılması hususunda bir bilgi içermez. Kurân'a göre âlem Allah tarafından yaratılmıştır fakat bunun yoktan olduğuna dair

---

[485] Gazali, ***Tehâfutu'l-Felâsife***, Daru'l-Mektebetü'l-İlmiyye, Beyrut, 2000, s.51.

[486] İbn Sina, ***Şifa: Metafizik II***, metin ve çev: E. Demirli, Ö. Türker, İstanbul 2005, s.86-87; Farabi, ***Daâviye'l-Kalbiyye,*** Haydarabâd 1349, s. 2-5; İbn Rüşd, ***Tehâfutü'l-Tehâfut***, thk: Ahmed Şemseddin, Beyrut 2001, s. 21-22.; Ali Tusi, ***Zahira(Tehafut),*** Hindistan trs, s.13-14; Kemal Paşa-Zade, ***Tehâfut Haşiyesinin Tahlili***, Kültür veTurim Bak, İstanbul 1987, s. 63-73;Hocazâde, ***Tehâfutü'l-Felasife***, Mısır 1303, s,10;

[487] Düzgün, ***Varlık ve Bilgi,*** s. 31.

bir vurgu söz konusu değildir.[488] Bu açıdan kelâmcıların yoktan yaratma anlayışını ısrarla vurgulamalarının sebebi filozofların âlemin kıdemi iddialarına karşı âlemin hudusu fikrini ortaya koyma gayretlerinden olsa gerektir.

4.Zat-Sıfat İlişkisi

Lâmişî, âlemin yaratıcısı olan Allah'ın kudret, ilim, hayat, basar, semi, irade kelâm ve tekvin gibi sıfatları olduğunu ve bunların çeşitli ayetelerde geçtiğini söyler. Ona göre bu sıfatları kabul etmeyen muhalifler dahi bu sıfatlardan türetilmiş isimleri kabul ederler. Lâmişi, Allah'ın hay, âlim, kâdir semi, bâsir vb isimlerinin hakikat olduğu, mecaz olmadığı noktasında onlarla mutabıktır.[489]

Lâmişî, sıfatlar konusunda Mutezile'nin görüşlerini verir ve yaptıkları yorum ve takındıkları tavırdan dolayı onları eleştirir. Mutezile'ye göre Allah haydır, ama O'nun hayat sıfatı yoktur, âlimdir ama ilim sıfatı yoktur, kâdirdir fakat kudret sıfatı yoktur.[490] Lâmişî, sıfatları kabul etmeyip, sıfatların doğurduğu neticeyi kabul eden bu anlayışı doğru bulmaz ve bu şekil ifadelerin çelişki oluşturduğu düşünür. Nitekim bu ifadeler ona göre, "hareket sıfatı olmadan hareketli" ya da "siyahlık sıfatı olmadan siyahtır" gibi manalara gelir. Bu ise muhaldir, çünkü bu isimler sıfatların manalarından türetilen isimlerdir. Bu isimler zâta ancak kendisinden türetildiği mananın bulunması şartı ile verilebilir.[491]

Mutezile, Allah'ın sıfatlarını inkâr etmiştir. Onlara göre de Allah âlimdir, diridir ve kâdirdir. Fakat zâtı ile âlim, zâtı ile diri, zâtı ile kâdirdir. Ancak bununla

---

[488] Düzgün, ***Nesefi ve İslam Filozoflarına Göre Allah- Âlem İlişkisi,*** s. 152-158.
[489] Lâmişî, ***et-Temhid,*** s. 65.
[490] Kadı Abdulcabbâr, ***Şerhu'l Usûli'l-Hamse***, s.160.
[491] Lâmişî, ***et-Temhid,*** s. 66.

onlar, zâtından dolayı diri olmak, kudret sahibi olmak, âlim olmak, kâdir olmak gerektiğini kasdetmişlerdir. Bu zâtı ile kâim sıfatların olmadığı anlamına gelir. Lâmişî'ye göre bu probleminin temelinde bu sıfatların zâtın aynısı olmayacağı sorunu yatmaktadır. Nitekim Mutezile'nin anlayışı ise Allah'ın isimlerinin zâtının varlığına delil olduğu şeklindedir. Sıfatları zâtın aynısı olarak gören bir düşüncenin bakış açısıyla Mutezile, aslında Ehl-i Sünnet'in Allah için bu isimlerden çıkarttığı manaları kabul eder. Ancak bu manaların Allah'a ayrı bir sıfat gibi yakıştırılması varlıksal olarak doğru bulmaz. Onların bu fikri kadîm olanın tek olması gerektiği prensibine dayanır ve böylece tevhid ilkesini de koruma amacı güderler.[492]

Ehl-i Sünnet ise bu isimlerden çıkarılan manaları yani sıfatları kabul etmekle beraber bu manaları zâttan ayrı, fakat varlıksal olarak zâtla bir görmektedirler.[493] Bu farklı yaklaşımın sebebi onların sıfat anlayışına dayanmaktadır. Mutezile'ye göreyse eğer bu sıfatlardan biri Allah için sabit olursa, bu Allah'ın zâtından başka bir varlık anlamına gelir. O'nun zâtından başka varlık ya hâdistir ya da kadîmdir. İlk seçenek yani hâdis olması Allah için caiz değildir. Çünkü O zâtında hâdislere mahal olamaz. Zira zâtında hâdisleri kabul etmek, hâdislik alâmetidir. İkinci seçenekte batıldır, çünkü bu O'nun zâtında kadîmlerin çokluğunu gerektirir. Allah için böyle bir kabul Tevhid anlayışına ve zâtındaki birlik fikrine zarar verir.[494]

Lâmişî', Ehl-i Sünnetin zât-sıfat ilişkisi konusundaki görüşünü, yani "sıfatların zâtın ne aynısı nede gayrısı" olduğunu[495] benimser. O, bu düşünceyi bir sayısının on sayısından başka bir şey olmadığı gibi, on sayısının aynısı da olmadığı

---

[492] Kadı Abdulcabbâr, ***Şerhu'l Usûli'l-Hamse***, s.160.
[493] Âmidî, Seyfiddin, ***Ğayetü'l-Meram fi İlmi'l-Kelam,*** Kahire, 1975, s.147.
[494] Kadı Abdulcabbâr, ***Şerhu'l Usûli'l-Hamse***, s.160.
[495] Amidi, Seyfuddin, ***Gâyetü'l-Meram fî İlmi'l-Kelam***, s. 147, Tatazânî, ***Şerhu'l-Akâid***, s.77, Beyâdî, ***İşârâtü'l-Meram fi İlmi Kelam***, s.147.

örneğine benzetir. Bir sayısı olmadan on sayısının bekası ya da on sayısı olmadan bir sayısının bekası mümkün değildir. On sayısının yokluğu bir sayısının yokluğuna, bir sayısının varlığı da on sayısının varlığına böylece delildir. Bu açıdan Allah'ın sıfatları ve zâtı kadîmdir, ona yakıştırılan her sıfat ister fiili olsun ister zâti ya da haberi olsun kadîmdir. Ancak bu kadîmlerin çokluğunu gerektirmez. Onlar varlık açısından bir, mana açısından farklıdır.[496]

Doğrusu Ehli Sünnet ve Mutezile, Allah'ın mana olarak şey, âlim, kâdir, basir, semi ve hay olarak isimlendirilmesi noktasında aynı fikirdedir.[497] Karâmita mensuplarına, felsefecilerden birçoğuna ve Cehm b Saffan'a göre Allah'ın bu adlarla isimlendirilmesi doğru değildir. Bütün bu isimler Allah'tan başkasına ad olarak verilebilir. Ancak Allah'a yakıştırılması doğru değildir. Onlara göre buradaki amaç ise teşbihten sakınmaktır. Lâmişî, bu fikrin yanlış olduğunun altını çizer. Çünkü bu isimler ancak mutlak bir varlıktan haber vermektedir. Bu bağlamda Allah ve diğer varlıklar için varlık anlamında bir eşitlik ya da denklik söz konusu değildir. Zaten onların varlık katagorileri de eşit değildir. Allah, *vacibu'l-vucud*'tur diğerleri ise *câizü'l-vucud*'lardır. Böylelikle Allah'a yakıştırılan hayat sıfatı ile herhangi bir başkasına yakıştırılan hayat sıfatı arasında bir eşitlik söz konusu değildir. O'nun hayatı ezelidir, bekası mustahil değildir. Aynı zamanda O, âraz da değildir. O'nun hayatı vacibu'l-vucud olmasından dolayı kadîmdir. Çünkü ârızi ve hâdis olanın bekası mustahildir. Böylece aralarında her hangi bir eşitlik yoktur. Aralarında her

---

[496] Lâmişî, ***et-Temhid,*** s. 67.
[497] Yürük, İsmail, "Subûtî Sıfatlarda Zât-Sıfat İlişkisi", ***Kamer***, Sayı 7,Ankara, 1996, s.19.

hangi bir konuda eşitlik olmadığından dolayı bir benzerliğin olması da mümkün değildir. Bu, bütün sıfatlar için geçerlidir.[498]

Sıfatlar konusu ile ilgili diğer bir konu da isim ve müsemmâ meselesidir. İsim ve müsemma Ehl-i Sünnet'e göre birdir. Bu konuda şu ayeti delil getirirler: "*Rabbin yüce ismini tesbih et"*[499]. Allah, bu şekilde isminin tesbih edilmesini emretmiştir. İsim ve isimlendirilen başka olsalardı buradaki emir Allah'tan başkası için olurdu. Allah, *"Muhammed Allah'ın elçisidir"* demiştir. Eğer isim ve isimlendirilen başka olsaydı, bu ifade "Muhammed" ismi için ispat olurdu, onunla isimlendirilen Hz Muhammed'in zâtı için bir ispat olmazdı.[500]

Bazı gruplar Allah için isim ve isimlendirilme başka şeydir demişlerdir. Buna delil olarak *"Allah'ın güzel isimleri vardır"*[501] ayeti ile yine Hz Peygamberden gelen *"Allah'ın doksan dokuz ismi vardır"*[502] rivayetini delil getirirler. Onlara göre eğer isim ve müsemmâ aynı şey olsaydı, onun zatında çokluk meydana gelirdi. Lâmişî, getirdiği delillerle isim ve müsemmânın aynı şey olduğunu ispat etmiştir. Ona göre isim, müsemmâdır.[503]

Lâmişî, Allah'ın zâtından haber veren vasıflarla isimlendirildiğini söyler. Bu isimlendirilmeler farklı ve çok sayıdadır. İsimler O'nun zâtı ve sıfatlarından farklıdır. Ona göre Allah'ın isim ve sıfatları sayılmaz, sayılması da imkânsızdır. Ancak Allah birdir, bu adet cinsinden bir birlik değildir. Yani o ebedi olarak birdir ve ferdi olarak

---

[498] Lâmişî, ***et-Temhid,*** s. 68.
[499] 87 Âla, 1.
[500] Lâmişî, ***et-Temhid,*** s. 68.
[501] 7 Âraf, 180.
[502] Wensinck, A.J., ***Concordance et İndices de la Tradition Musulmane***, Leyden ve İstanbul, 1936-1988, Cilt II, s. 551.
[503] Lâmişî, ***Kitâbu't-Temhid maa' Şerhi fi Mevadıu'l-Tecrid,*** vr.127b.

ezelidir. Bir başka ifade ile bu sayısal birlik değildir. Çünkü sayıların bir başlangıcı veya sonu vardır. Fakat Allah'ın başlangıcı ve sonu yoktur.[504] Allah'ın sıfat ve isimleri birbirinden farklıdır. Çünkü biri olmadan diğerinin olması caiz değildir. Bu hüküm, sıfat ve isimlerinin her ikisi açısındadır. Bu yüzden O'nun için sıfat ve isimlerinden bir şeyin yokluğu müstahildir. Lâmişî, Allah'ın bir ilim ile âlim, bir kudreti ile kâdir, bir işitme ile semi' olduğunu söyler. Ona göre bütün eşyanın bilinmesi bir ilim ile olur. Duyulacakların tamamının duyulması bir duyma sıfatı ile gerçekleşir. Hâdis sıfatlar Allah için muhaldir. Çünkü hâdis sıfatlar ancak duyulan ve bilinenlerde olur. Allah'ın ilminde ve işitmesinde böyle bir şey olmaz. Çünkü o aynı duyma, bilme ve kudreti ile tüm mahlûkatı duyar, bilir ve takdir eder. Var olan değişiklik O'nun sıfatlarında değil, bilinen ve duyulan şeylerin yapısındadır.[505]

Allah'ın isimleri arasında fazilet farkı yoktur. Çünkü bütün bu isimlendirmeler her ne şekilde yapılırsa yapılsın O'nun içindir. Allah'ın isimleri arasında büyük isim denilerek murad edilen şey, zikrinden en fazla sevap elde edilecek olan isimdir. Yoksa ismin zâtına ait bir fazilet söz konusu değildir. Bu konudaki görüşler bazı rivayetlere dayanır. Bu rivayetler ekseninde genel bir kanı oluşmuştur.[506]

5. Sıfatların Sınıflanması

Allah'ı isimleri ile tanıtmak Kur'an'a ait bir üsluptur.[507] Allah'ın doksan dokuz isminden özelikle yedi tanesi kelâmcılar tarafından ayrı bir ilgi görmüş ve

---

[504] Lâmişî, ***et-Temhid,*** s. 69.
[505] Lâmişî, ***et-Temhid,*** s. 70.
[506] Lâmişî, ***Kitâbu't-Temhid maa' Şerhi fi Mevadıu'l-Tecrid,*** vr. 128a.
[507] Coşkun, Ahmet, "İmam-ı Mâtûrîdi'nin Rızıkla İlgili Ayetleri Tefsiri", s. 172.

bunlar sıfatlar olarak tanımlanmıştır.[508] Bu isimler, Allah'a ait bir takım niteliklerden bahsettiği için "sıfat", "isim" ya da "Allah'ın sıfatları" şeklinde adlandırılır.[509]

İlk dönemlerde bu sıfat isimler, Allah'ın isimleri olarak kabul edilmiş, sıfatlar meselesindeki gibi kurgusal tartışmalara girilmemiştir. Ancak sonraları, Kur'an'ın Allah'ı isimleriyle nitelendirme özelliğinden dolayı Allah'a yakıştırılan bu sıfat isimler, çeşitli kültür ve dinlerle karşılaşma neticesinde bir takım tartışmalara konu olmuştur.[510] Kur'an'ın bu isimlerden söz etmesinin amacı ile çıkan tartışmaların gayesi arasında farklılık vardır. Kur'an'ın isimleri kullanmaktaki amacı insanın anlayabileceği şekilde yaratıcıyı tanıtmaktır. Bu sıfat isimlerin kullanım gayesi yaratıcının varlığının keyfiyetini bildirmek ya da tasavvur ettirmek değildir. Kur'an bu konu üzerinde önemle durmuş O'nun misli ya da benzeri hiçbir şeyin olmadığını vurgulamıştır.[511] Kelâmcılar da O'nun misli gibi bir varlık olmadığından yaratıcı varlığın sıfatlarının keyfiyetinin bilinmeyeceği yargısına ulaşmışlardır.[512]

Sıfat meselesi ve eksenindeki problemler İslam düşünürlerinin nerdeyse tamamı tarafından işlenmiş, çeşitli görüşler açıklanmıştır. Nitekim bu çerçevede Ebû Hanife, Allah'ın sıfatlarını, zâti ve fiili olmak üzere ikiye ayırır. Bu tasnife göre zâti sıfatlar, subuti ve selbi diye kendi arasında yine ikiye ayrılır.[513] Bu tasnif ufak değişikliklerle Hanefi Mâturîdiler arasında kabul görmüştür.

Lâmişî ise sıfatları zâti, fiili ve haberi olmak üzere üçe ayırarak aynı tasnifi biraz daha genişletmiştir. O, öncelikle Allah'ın sıfatlarının hudusu kabul

---

[508] Watt, ***İslam Felsefesi ve Kelamı***, s. 96.
[509] Koç, ***Din Dili,*** s. 44.
[510] Düzgün, ***Varlık ve Bilgi,*** s. 50.
[511] 42 Şura, 11
[512] Mâtûrîdi, ***Kitâbu't-Tevhid***, s 64.
[513] Çelebi, "Risaleleri ve İtikadi Görüşleri ile İmamı Azam Ebû Hanife", s.72.

etmeyeceğine vurgu yapar. Çünkü Allah, yok olmayacak bir hâlik, rızık verici, yaratıcı ve icad edicidir. Aynı zamanda O diridir, iyilik sahibi olan, ilmi, kudreti, işitme ve görmesi yok olmayandır. Böylece Allah, saydığımız sıfatları yok olmayacak olan bir mabuttur. Buna ilaveten O'na göre Allah'ın sıfatları ezelidir.[514]

Lâmişî, Eş'ari'nin bu konudaki düşüncesini irdeler. Eş'ari'ye göre sıfatlarla kastedilenin fiiller olması gerekir. Ancak sıfatlar bu şekilde fiiller olarak değerlendirildiğinde ezeli değil hâdistir. Diğer bir yönden onlar fiili sıfatlardır. Bu yüzden o, Eş'ari'nin "zâti sıfatların kadîm, fiili sıfatların hâdis olduğu" görüşünü benimsediğini söylemektedir.[515] Fakat Lâmişî, Eş'ari'nin bu fikrini kabul etmez. Ona göre Allah'ın bütün zâti, fiili, haberi sıfatları ezelidir. Bu sıfatlar ister hayat, ilim, kudret, semi ve basar gibi zâti sıfatlar olsunlar, ister tekvin, halk, icad, ihdas, imate, ihya, rızk, ihsan ve bunun gibi fiili sıfatlardan olsunlar hepsi için durum aynıdır.[516]

Lâmişi, Mutezile'nin zâti sıfatları zâta dönen manalar olarak kabul ettiklerini ve bu sıfatları zâtın dışında var olan manalar olarak değerlendirmediklerini dile getirir. Lâmişi'ye göre sadece zâti değil, bütün sıfatlar taşıdıkları manalar itibariyle zâttan ayrı, var olmaları açısından zâtla birdir.[517] Bu Mutezile'nin iddia ettiği gibi kadîm varlıklarda çokluğu gerektirmez, tevhide de bir zarar vermez.

6.Allah'ın Mekân ve Yönden Nefyi

Lâmişî'ye göre âlemin cüzlerinden biri olan mekânla yaratıcı olan Tanrı arasında bir bağlantı yoktur. Şayet O'nun için bir mekân edinme mümkün olsaydı, mekân ve O'nun arasında miktar açısından bir benzerlik olacaktı. Çünkü aklî ve

---

[514] Lâmişî, ***et-Temhid***, s. 75.
[515] Lâmişî, ***Kitâbu't-Temhid maa' Şerhi fi Mevadıu'l-Tecrid,*** vr. 129a.
[516] Lâmişî, ***et-Temhid***, s. 75.
[517] Lâmişî, ***et-Temhid***, s. 75.

semi' delillerde zikredildiği gibi mekân âlemin cüzlerinden biridir. Tanrı için mekân ile ilgili bir söz söylendiğinde, bu ya mekânın kıdemiyle ya da Tanrı'nın hudusuyla alakalı olacaktır. Bu seçeneklerin tamamı muhaldir. Eğer mekân O'nunla beraber yok olmadan bulunuyorsa, o zaman mekân ezeli ve kadîm olur. Eğer mekân yokken mekânı yaratıp sonra da oraya yerleşirse o zaman ilk halini değiştirmiş olur. Böylece O, yokluktan sonra var olan yerleşme sıfatını alarak hâdis olacaktır. Bu ise hâdislerin hudus işaretini kabul etmeleri anlamına gelir ki Tanrı için muhaldir. Lâmişî aynı zamanda Tanrı'nın âlemdeki diğer yaratılmışlar gibi bir yönde olmadığını da söyler. Ona göre eğer Tanrı, hâdislere mekân olur veya ona yakıştırılan bir yönün kıdemi söz konusu olursa bu dalâlettir.[518]

Yahudiler, Mücessime, Rafiziler ve Kerrâmiye'den birçok insan Allah'ın arşı mekân tuttuğu görüşündedir. Bir kısmına göreyse, O bir mekâna yerleşmemiştir. Ancak yüksek bir yöndedir. Lâmişî, bu iki görüşe de karşı çıkar. Ona göre ilk grubun iddiası Allah'ın arşta olduğuna dairdir. Bunun için kendilerine "*Rahman arşa istiva etti*"[519] manasına gelen ayeti delil almışlardır. Yine *"O tüm ilim sahiplerinin üstünde bilir"*[520], *"Semada ne olduğuna emin misiniz?"*[521] manasındaki ayetlerle de düşüncelerini kuvvetlendirmişlerdir. Ayrıca onlar, dua sırasında ellerin yukarıya doğru kaldırılmasını veya yüzün göğe çevrilmesini de bu görüşlerine dayanak göstermişlerdir.[522]

Kur'an, Allah için tüm yön ve mekânları nefyetmiştir. O'na yönelirken göğe karşı durmak, en yüce mekân olarak kabul edilen göğü, O'na yakıştırmak ve bu

---

[518] Lâmişî, ***et-Temhid,*** s. 62.
[519] 55 Rahman, 1
[520] 12 Yusuf, 76.
[521] 67 Mülk, 16.
[522] Lâmişî, ***et-Temhid,*** s. 63.

anlamda yüce makama yönelmektir. Yoksa bu Allah'ın gökte olduğuna inanmak veya bunu kasdetmek anlamına gelmemektedir. Lâmişî'ye göre bu ayetler müteşâbih olarak kabul edilen naslardır. O, Selefe mensup bir kısım âlimin bu ayetlere sadece inandıklarını ve tevili ile uğraşmadıklarını söyler. Diğer bir kısmına göreyse, Allah'ın ayetlerinde tenakuz olmadığından müteşâbih ifadeler lafız anlamlarından yorumsal anlamlarına taşınmalıdır. İşte bu mantıkla *"istiva"* ile aslında istikrar amaçlanmıştır. Buna ek olarak ayette geçen "*arş"* ve *"istiva"* kelimelerinin beraber kullanılması önemlidir. Büyüklüğü ve yüceliği ifade eden "arş" kelimesinin özel bir konumu vardır. Ayette de şöyle geçer *"O, büyük arşın rabbidir"*[523] Bunun manası, O her şeyin rabbidir demektir. [524]

Lâmişî, ayette geçen *"semalarda ne olduğuna emin misiniz?"*[525] ifadesine dikkat çeker. Ona göre gökyüzünde Allah'ın zâtı değil, uluhiyyeti vardır. Bu filanca kişi Buhara ve Semerkand'ın emiridir denildiği zaman, onun zâtı sözü edilen iki yerde olmasa da, hükmü oralardadır anlamınadır.[526] Lâmişî'ye göre arşın üstünde olmakla mekânda ululuk, yücelik kasdedilmiştir. Bu yücelik de rütbe olarak üstünlüğün ifadesidir.[527] Burada manayı rütbe açısından üstünlüğe taşımak, Allah'ın ayetlerinde çelişiklik çıkarılmasını defetmeyi amaçlar. Lâmişî konuya farklı bir açıdan yaklaşarak dua anında ellerin göğe kaldırılmasını reddedecek bir delil olmadığını ve namazda kıble nasıl Kâbe ise, duada da yönün sema olduğunu söyler. Ona göre Kâbe ve göğe yöneliş Allah'ın Kâbe veya semada olmasından dolayı değil, bunların kıble olmasından dolayıdır. Lâmişî, Allah için tüm yönleri ve mekânları

---

[523] 9 Tevbe, 129.
[524] Lâmişî, ***et-Temhid,*** s. 64.
[525] 67 Mülk, 16.
[526] Lâmişî, ***et-Temhid,*** s 64.
[527] Lâmişî, ***Kitâbu't-Temhid maa' Şerhi fi Mevadıu'l-Tecrid,*** vr. 126b-127a.

nefyeder, O'nun cihetinin olmadığını haber verir. O, Allah'ın bir yerde oluşunu, O'nun kudretinin orada tecelli etmesi şeklinde kabul eder. Çünkü O, âlemde bir yönde bulunmaktan münezzehtir.[528]

7.Allah'ın Yaratılanlara Benzememesi

Lâmişî, âlemin cevher, araz ve cisimlerden oluştuğunu, Allah'ın ise ne cisim ne cevher ne de araz olmadığını âlemin hudusu konusunu işlerken açıklar. Âlemin yaratıcısı, âleme ve âlemin parçalarından her hangi birine benzemez. O'nun benzeri, misli ve dengi yoktur.[529] Âlemde bulunan herhangi bir şeyle Allah arasında bir benzerlik olamaz. Çünkü her hangi iki şey arasındaki benzerlik iki farklı şey olmalarından, varlık kategorilerinden, ârazdan hali olma ya da olamama vasfından dolayı gerçekleşmez. Benzerliğin oluşması için var olmak ya da araz olmak yeterli değildir. İki şey arasında benzerlik vuku bulursa bu onların aynı cinsten ve eşit olmalarından kaynaklanır. Allah ve âlem aynı cinsten ve eşit değildir. Çünkü Allah ne âlemin ne de cüzlerinin cinsindendir. Âlem, varlıksal olarak Allah'tan farklı bir kategoridedir. Allah, âraz, cevher veya cisim olmadığından dolayı O'nunla âlem ve cüzleri arasında bir eşitlik de yoktur. Bu şekilde bir eşitlik olmaksızın iki şey arasında bir benzerlik söz konusu olamaz.[530]

Lâmişî, Mücessime'den bir gurubun Allah'ı insana benzettiğini, bazısının da O'nun saf bir kalıp olduğu fikrinde olduğunu aktarır. Lâmişî'ye göre Mücessime'nin bu konudaki görüşleri yanlıştır. Bu düşüncelerinden dolayı onlar Yahudiler'in

---

[528] Lâmişî, ***et-Temhid,*** s 65.
[529] 26 Şuara, 42
[530] Lâmişî, ***et-Temhid,*** s 61.

çoğunluğuyla uyuşmaktadır. Çünkü Mücessime'ye göre Tanrı, diğer cisimler gibi parçaları olan mürekkep bir cisimdir. Bu konuda Râfiziler'in de bir kısmı onlar gibi düşünür.[531]

Kerrâmiyye'nin bu konudaki görüşü de aynı doğrultudadır. Onlara göre de Tanrı, diğer cisimler gibi olmamakla beraber bir cisimdir. Onlar Tanrı'yı cisim olarak vasıflandırır, çünkü o da diğer cisimler gibi zâtı ile kaimdir. Ancak O, mürekkep olmadığından dolayı diğer cisimlerden farklılaşır.[532]

Kerramiye bu görüşlerini Allah'ın fâil olmasına dayandırır. Dış âleme bakıldığında Allah'ın fâil olduğu görülür. Ancak görünen âlemde sadece cisim sahibi olan bir varlık fiil işleyebilir. Bu yapı, görünen âlemde ne şekil ise gayp âleminde de aynı şekildedir.[533] Lâmişî, bu istidlalin yanlış olduğunu düşünür. Çünkü diğer cisimler gibi cüzlerden mürekkep olan cisimler de görülen âlemde fiil yapabilir. Bu bağlamda Allah, onlara göre cisimdir fakat cüzlerden ve parçalardan oluşmuş da değildir. Onların söyledikleri çelişki içerir. Çünkü cisim daha önce açıkladığımız şekilde mürekkep olan cüzlerin ismidir. Cismin ispatı, terkibin isbatı, terkibin nefyi ise cismin nefyidir. "O'nun cismi diğer cisimler gibi değildir" ifadesi de bu açıdan çelişiktir. Bu, şu anlama gelir "O, terkiptir, fakat diğer terkipler gibi değil"dir. Burada Mâturîdî'nin Allah'ın "şey" olarak isimlendirilmesini kabul ettiğini anımsıyoruz.[534] Aynı mantıkla cisim olmanın da dış dünyada var olmak anlamına kullanıldığını görmekteyiz. Ancak buradaki cisim olma nitelemesiyle sadece varlığa değil, aynı zamanda hâdisliğe de vurgu yapılmaktadır.

---

[531] Lâmişî, ***et-Temhid,*** s. 56.
[532] Lâmişî, ***et-Temhid,*** s. 57.
[533] Lâmişî, ***et-Temhid,*** s. 59.
[534] Mâturîdi, ***Kitâbu't-Tevhid***, s.39.

Allah'ın varlığından bahsederken teşbihe düşme kaygısı Mâturîdî'yi O'na "şey" denilebileceği fikrine itmiştir. Burada sadece "var olma" özelliği yönünden bir teşbih söz konusudur. Bu benzeştirme O'nun zâtı ile ilgili bir benzetme değildir. Mâturîdîlerin *"O şeydir, fakat diğer şeyler gibi değil*"dir ifadesi mevcut çelişkiyi daha iyi açıklayabilir. "Şey" lafzı ile var olma özelliği kasdedilmiştir. Ancak bu var olma, diğer var olmalardan farklıdır. Hâlbuki her cisim mürekkepliği içerirken, "şey" kavramı mürekkepliği içermez. "Şey" kavramı mutlak ve var olan üzerine kurulmuştur.

Allah'a "şey" denilmesi ile "diğer şeyler gibidir" denilmesi farklıdır. Bu şekilde O'nun mutlak varlığı ortaya koyulduğu gibi terkibin arkasındaki mümkin ve hâdis olma emareleri de reddedilmiştir. Allah'ın cisim ya da şekille nitelemeyeceği kesinleşmiş olur. Çünkü şeklin terkipsiz varlığı söz konusu değildir. Nitekim Allah, Hişam b. Hakem'den nakledilen "O, genç suretindedir, saçları kıvırcık ve kat kattır" ya da "O, saf bir kalıp gibidir" şeklinde söylenen her türlü ifadeden uzaktır. Bu bağlamda O'nun cisim olduğuna dair söylenecek her türlü söylem aynı zamanda O'nun hâdis olduğunun iddiasını da taşıyacaktır.[535]

Lâmişî, Mücessime'nin görüşlerine delil olarak getirdiği müteşabih ayetleri de bu bağlamda inceler.[536] Sözü edilen ayetlerden bazıları şunlardır: *"O'nun iki eli açılmıştır"*[537],*"iki eli ile yarattı"*[538], *"gözünün önünde yapılsın diye"*.[539] Onlara göre zikredilen ayetlerde Allah'ın diğer cisimler gibi nitelendiği ortadadır. Bu ve benzeri birçok haber ve ayet onun parçalardan oluşan cisim olduğuna delil olarak kabul

---

[535] Lâmişî, ***et-Temhid,*** s. 60.
[536] Lâmişî, ***et-Temhid,*** s. 57.
[537] 5 Maide, 64.
[538] 38 Sâd, 75.
[539] 20 Taha, 39.

edilmiştir. Lâmişî'ye göre sayılan bu ayetler Mücessime için delil olamaz. Çünkü müteşabih ayetler çeşitli şekillerde gelmiştir. Ayetlerin zahiri görünüşünden hareketle bu sonuca ulaşılmaz. Daha önce belirtildiği gibi, muhkem bir ayette "*onun misli gibisi yoktur"*[540] denilmiştir. Bu ayet teşbih konusunda açık ve kati' bir delildir. Müteşabih ayetlerin zahirine sarılıp, bu şekilde yorumlara meyledenler Allah'ın delillerinde zıtlık ve eksikliğin olduğunu ileri sürmektedirler. Allah, hakîmdir o halde delillerinde ve ayetlerinde tenakuz olamaz. Lamişî delillerdeki zıtlık ve çelişkinin cehalet ve sefihliğin işareti olduğunu düşünür. Oysaki Allah, bunlardan yücedir. Onun delil ve ayetleri tutarlı ve düzgündür.[541]

Lâmişî, müteşâbih ayetlerin tevili konusunda tam anlamıyla Selefi bir tutum takınır.[542] O, bu ayetlere hangi şekilde indirildiyse o şekilde inandığını ve onların tevilleriyle uğraşmayacağını vurgular. Bu ayetlerin hepsinin lafızlarında taşıdıkları anlamlara kanaat ettiğini, bununla beraber tenakuz gibi görünen hususlarda Hanefi-Mâturîdi anlayışa mensup âlimlerin tavrına uygun davranacağını söyler. Ayetlerin lafızlarındaki çelişik gibi görünen ifadeleri tenakuza düşmemek için kati' akli delillerle muhkem ayetlere uygun bir şekilde tevil eder.[543]

Lâmişî, müteşâbih ayetleri değerlendirirken Allah'ın ayetlerinde çelişki olmaz prensibini kendisine şiar edinir. Ona göre ayetlerde geçen *"yed"* lafzına nimet, kuvvet, sultanlık, hüccet, kolaylık, zenginlik olarak mana verilmiş iken yine ayetlerde geçen *"ayn"* lafzına koruma ve kollama olarak mana verilmiştir. Bu

---

[540] 26 Şuara, 42
[541] Lâmişî, ***et-Temhid,*** s. 58.
[542] Lâmişî, ***Kitâbu't-Temhid maa' Şerhi fi Mevadıu'l-Tecrid,*** vr. 125a.
[543] Lâmişî, ***Kitâbu't-Temhid maa' Şerhi fi Mevadıu'l-Tecrid,*** vr. 125b.

şekilde yapılan tevillerden her biriyle bu ayetler akli delillere ve muhkem ayetlere uyumlu bir yöne taşınmıştır.[544]

Lâmişî, ahad haberlerin tevili ile ilgili bilgi sunmayı ise gereksiz görmektedir. Çünkü ahad haberin inanç konularında delil alınması doğru değildir.[545] O kesin bilgi içermediği için ilmi gerektirmez.[546] Bundan dolayı müteşabih haberlerle ilgili böyle bir delil sunmanın bir faydası da yoktur.

8.Kelâm Sıfatı ve Halku'l-Kur'an Meselesi

Lâmişi'ye göre kelâm, kavram olarak belli bir manaya delalet edecek şekilde harflerin dizilmesidir. Ancak bu tanım, Allah'ın kelâmının içerdiği manaları tamamıyla kapsamaz. Allah'ın kelâmı, zâtı ile kâim ezeli bir sıfattır. Harfler ve sesler cinsinden değildir. O'nun kelâmı birdir ve cüzleri yoktur. Yine O'nun kelâmı, Arapça, İbranice ya da Süryani dillerinin her hangi birinden de değildir. Bu diller sadece Allah'ın kelâmının ibaresi ve delilleridir. Hece ile dillerde konuşulan kelâm, muhdes ve yaratılmış olup harf ve seslerden ibarettir.[547] Hanefi-Mâturîdi geleneğin kurucusu Mâturidi'nin de Allah'ın kelâmını buna benzer bir tanım yaparak açıkladığını görmekteyiz.

O, kelâm kavramını Allah'ın zâtında var olan bir mana olan "kelâm-ı nefsi"[548] ile harf ve seslerden oluşan "kelâm-ı lâfzî" olmak üzere ikiye ayırmıştır. Kelâm-ı

---

[544] Lâmişî, ***et-Temhid,*** s. 59.
[545] Nitekim ahad haber hiçbir konuda delil alınmamalıdır.
[546] Lâmişî, ***et-Temhid,*** s. 59
[547] Lâmişî, ***et-Temhid***, s. 70-71; ***Kitabun fi Usuli'l-Fıkh***, s. 36.
[548] İlk defa İbn Kullâb tarafından ortaya atılan kelâm-ı nefsî, kelâm-ı lafzî ayrımı halku'l-Kur'an problemine bir çözüm olarak sunulmuştur. (Bkz.Eş'ari, ***Makalât***, Cilt II, s. 108.)

lâfzî'yi ise hâdis kabul etmiş ve ona Allah'ın kelâmı denilmesini mecazi olarak değerlendirmiştir.[549]

Söz konusu doğrultuda Lâmişî, Kur'an olarak isimlendirilen Hz. Peygambere gelen vahyin tamamının Allah'ın sözü olduğunu doğrulamak amacıyla "kelâmullah" denildiğini söyler. Kur'an yani Allah'ın kelâmı mushaflarda yazılıdır, dillerde okunur, ezberlenerek göğüslerde korunur. Zarar görmeden korunarak mushaflarda yazılı olması yazılı delil, lafızlarının ezberlenip okunması ise dilde delildir.[550] Ancak Lâmişî'ye göre kelâmullahın kâğıtlara dökülerek korunması onun mevcut metne Allah'ın ya da kelâm sıfatının hulülü[551] anlamına da gelmez. Bu bağlamda kelâm sıfatı, bir mütekellim ile kâim olup sukut sıfatını ortadan kaldıran ve ancak onunla mütekellim vasfına erişilebilen bir sıfattır. Bu ibareden anlaşılacağı üzere kelâm, şâhid, gâip tüm ifadeleri de içermektedir. Mutezile'de de buna benzer bir düşünce görülmektedir. Bu açıdan kelâm-ı nefsi, şâhid ve gâib bütün ibarelere delildir. Onlar bu anlayışlarından dolayı "Allah'ın kelâmı muhdestir ve mahlûktur." demişlerdir.[552]

Ehl-i Sünnet ile Mutezile arasındaki karşıtlığın sebebi kelâm sıfatının neliği ilgilidir. Mâturîdiler'e göre kelâm sıfatı Allah'ın zatı ile kâim ezeli bir sıfattır. Harfler ve sesler cinsinden değildir. Birdir, parçalara ayrılmaz, İbranice, Arapça ya da Süriyanice değildir. İnsanların kelâmullahı farklı isimlendirmeleri ayrı bir mesele, onun neliği ayrı bir meseledir. Lâmişî de buna vurgu yaparak kelâmullahın İbrani

---

[549] Mâtûrîdi, ***Kitâbu't-Tevhid***, s. 58.
[550] Lâmişî, ***Kitabun fi Usuli'l-Fıkh***, s. 37.
[551] Hulül: İki şeyin birleşmesi, birinin diğerine dahil olması yada yanaşması. Cürcânî, ***Tarifât***, s. 67.
[552] Öçal, Şamil, "Kelâmullah'ın Çift Doğası: Kelamı Lâfzî ve Kelamı Nefsî, ***İslamiyat***, Cilt II, Sayı 1, s.72-73.

dilinde ifade edildiğinde Tevrat, Süryani dilinde ifade edildiğinde İncil, Arap dilinde ifade edildiğinde Kur'an olarak isimlendirildiğini belirtmektedir.[553]

Lâmişî'ye göre kelâmullahın bu şekilde farklı dillerde gelmesinin nedeni ise geldiği toplumun onu daha kolay anlamasıdır. İnsanlık tarihine bir göz atıldığında farklı zamanlarda farklı toplumlara farklı peygamberlerin gönderildiği görülür. Gönderilen bu peygamberler, getirdikleri mesajları muhatabı olan toplumların diliyle aktarmışlardır. Kur'an'da da bir topluma gelen peygamberin geldiği o toplumun dilini kullanması[554] gerektiği belirtilmektedir. Buradan da anlaşılacağı üzere kelâmullah zaman içerisinde değişik toplumlara farklı dillerde gönderilmiştir. Kelâmullahın aynı mesajı aktaran farklı dillerdeki versiyonlarının var olma sebebi Lâmişî'ye göre insanların içerisinde bulunduğu kültür, sosyal yapı ve koşulların değişik olmasından kaynaklanmaktadır.[555]

Kelâm sıfatının neliği meselesine gelince, Ehli Sünnet'e göre kelâm sıfatı Allah'ın ezeli bir sıfatı olup Mutezile'nin iddia ettiği gibi mahlûk değildir.[556] Kelâm sıfatının ezeli olan zât ile kâim bir sıfat olduğunun akli delilleri vardır. Lâmişî'ye göre eğer kelâm sıfatı zâtı ile kâim hâdis bir sıfat olsaydı, bu sıfat O'nun ya zâtında veya O'nun dışında diğer bir mahalde hâdis bir sıfat olurdu. Ya da bu seçeneklerin dışında bir mahal olmaksızın hâdis bir sıfat olurdu. Lâmişî'ye göre bu seçeneklerin hepsi de bâtıldır. O, sayılan seçenekleri birer birer irdeler ve yanlışlıklarını gösterir. İlk seçenekte Allah'ın zâtının hâdislere mahal olması gerekmektedir. Allah'ın zâtı hâdislere mahal olmaz. Çünkü hâdislere mahal olan hâdis olmaktan hâli kalamaz.

---

[553] Lâmişî, ***et-Temhid***, s. 71.
[554] 12 Yusuf / 3
[555] Lâmişî, ***et-Temhid***, s. 71.
[556] Eş'ari, ***el-Luma'***, s.23; Cüveynî, ***Lumatü'l-Edille***, Beyrut, 2001, s.102; Nesefi, ***Tabsıratü'l-Edille***, Cilt I, s.393.

Hâdislere mahal olanın hâdis olması gerekiyorsa, bu Allah'ın zâtının da hâdis olmasını gerektirecektir. Bu açıdan hâdislere mahal olma seçeneği yanlıştır.[557]

İkinci seçeneğe göre, zâttaki konuşur olma anlamına kelâm sıfatı, başka bir mahalde kâim olursa bu olay başka bir mahalde kâim olan gitme sıfatı ile gitmeye veya başka bir mahalde kâim olan siyahlık sıfatı ile siyah olmaya veyahut başka bir şahısta kâim olan kudret sıfatı ile kâdir olmaya benzer. Sayılan bu iddialar da çelişiklik içerdiğinden, bu seçenek de yanlıştır.[558]

Üçüncü seçeneğe gelindiğinde hâdis kelâm sıfatı bir arâzdır. Ârazlar ancak âyanlara bağlı olarak var olabilirler, tek başlarına var olmazlar. Ârazlar aynı zamanda mahal olmaksızın var da olmazlar. Mahal olmaksızın var olan bir kelâm sıfatı ya da âyan olmadan var olan bir âraz düşünülemez. Buradan hareketle bu seçenek de bâtıldır.[559]

Kelâm sıfatının tek başına var olamayacağı ve Allah'ın zâtında hâdis sıfatların bulunamayacağı prensiplerinden hareketle, kelâm sıfatının Allah'ın zâtı için başka bir mahalde yaratılmayacağına göre de kelâm sıfatının varlığı ve ezeliliği nasıl açıklanmalıdır? Lâmişî, kelâm sıfatının Ehl-i Sünnet'in kabul ettiği gibi zâta bağlı ezeli bir sıfat olduğunu, bu ifadenin tüm bu sorulara cevap verdiğini düşünmektedir. Ona göre kelâm sıfatı mana olarak zâttan farklıdır, ancak kendi başına var olmak açısından zâtla beraberdir ve zâta bağlıdır.[560]

---

[557] Lâmişî, ***et-Temhid***, s. 70.
[558] Lâmişî, ***et-Temhid***, s. 71-72.
[559] Lâmişî, ***et-Temhid***, s. 72.
[560] Lâmişî, ***et-Temhid***, s. 37.

Mutezile'ye göre Allah'ın kelâmı muhdes ve mahlûktur.[561] Ancak Lâmişî, onların bu konudaki fikirlerinin bir şüpheye dayandığını düşünmektedir. Nitekim onlara göre kelâmullah şayet ezeli olsaydı, Allah onunla ezelde emretmiş, yasaklamış ve haber vermiş olurdu. Var olmayan bir şeye emir etmek ya da yasaklamak mantıksal açıdan saçmalık ve tutarsızlıktır. Kur'an'da bununla ilgili birçok örnek vardır. Bunlardan bazıları şöyle sıralanabilir.*"Âdem rabbine âsi olup yolunu şaşırdı"*[562], *"İbrahim, rabbine ey Rabbim bu şehri emin kıl! Dedi."*[563], *"Musa asanı at!"*[564], *"Yusuf'un kardeşleri geldi"*[565]. Mutezile, bu ayetlerdeki ifade tarzını kendisine delil olarak alır. Onlara göre Kur'an bu ve benzeri haberdar olmadığımız olaylardan bizleri haberdar kılmaktadır. Ancak bu haberler olmuş olaylarla ilgilidir. Olmamış şeylerden olmuş gibi haber verilmez, eğer verilirse bu da yalan olur. Şayet Kur'an ezeli olsaydı bu haberler de ezeli olurdu. Olmayan şeyler hakkında Allah'ın onlar var ve olmuş gibi konuşması veya haber vermesi gerekirdi. Var olmayan şeylerle ilgili bu şekildeki bir konuşmayı nakletmek yalan söylemektir. Allah yalan söylemeyeceğine ve O'na yalan isnad etmek muhal olduğuna göre, buradan hareketle bütün mahlûkat gibi Allah'ın kelâmı da hâdis olup yaratılmıştır.[566]

Lâmişî, Mutezile'nin bu tezini değerlendirir ve eleştirir. Ona göre Mutezile'nin bu konudaki şüpheleri ve getirdiği deliller asılsız ve çürüktür. Mutezile *"Biz anlayasınız diye onu Arapça indirdik"*[567] manasındaki ayette geçen "**جعل**" kelimesini *"yapmak"* manasına değil de *"yaratmak"* manasına almıştır. Bu doğru bir

---

[561] Kadı Abdulcabbâr, ***Şerhu Usuli'l-Hamse***, Beyrut, 2001, s. 359.
[562] 20 Taha, 121.
[563] 14 İbrahim, 35.
[564] 42 Şura, 45.
[565] 12 Yusuf, 58.
[566] Lâmişî, ***et-Temhid***, s. 72.
[567] 43 Zuhruf, 3.

anlam verme değildir. Kelimenin buradaki anlamı yaratmak manasına alınmamalıdır. Lâmişî, Mutezile taraftarları dâhil olmak üzere tüm müslümanların Hz Muhammed'e tüm inananlar için emir ve nehiyler indiği noktasında aynı görüşte olduklarını söylemektedir. Kur'an'ın indiği dönemde, Hz Peygamber sonrası nesillerden hiç kimse yoktu. Fakat bu gün itibariyle Müslümanlar kendilerini Kur'an'ın muhatabı olarak görürler. Kur'an'ın muhatabı olmak için indiği dönemde hayatta olmak gerekmez. Kur'an'a inanıp, onu okumaya ya da dinlemeye başladığımız andan itibaren bilfiil onun muhatabı oluruz. Diğer açıdan bu yaklaşımdan hareketle Kur'an'ın emirlerinin sadece yok olanlar için söylendiği sonucu da çıkarılmamalıdır. Çünkü muhatap olabilmek için bizim de yok olanlardan olmamız gerekir. Bunun diğer bir anlamı ise, emirler var olmayanlar içindir ki bu da mantıksızdır. Bir "emir" varsa onu tutacak, yerine getirecek bir "memurun" da olması tabi bir gerekliliktir.[568]

Lâmişî'nin dikkat çektiği diğer önemli husus, Allah'ın kelâmının zamana bağlı olmaması meselesidir. Çünkü öncelik ve sonralık zamana bağlı hâdis varlıklar için geçerli iki kavramdır. Allah'ın kelâmı ise zamana bağlı değildir, ezeli ve ebedidir. O, yok olanı varlık âlemine *"kün"*[569] emri ile çıkarır. Var edilen ve var etme fiili için geçerli olan zaman mefhumu var eden fâil için geçerli değildir. Zaman Allah'ın âlemi yaratması ile başlar. Onun kelâmı öncelik ve sonralıkla vasıflanamaz, o, evveldir, âhirdir. O'nun verdiği haberler, habere konu olan şeylerin varlığının delilidir. Ancak haber verilen hâdis varlığın zâtında bir değişiklik olursa, bu değişiklik haberi veren veya haberin kendisinden dolayı da değildir.[570]

---

[568] Lâmişî, ***et-Temhid***, s. 73
[569] 36 Yasin, 82.
[570] Lâmişî, ***et-Temhid***, s. 72-73.

Ehli Sünnet'in geneline göre, Allah'ın kelâmı olan emri ezelidir. Emir ve hitap emredilene ulaştığında gerçekleşir. Bunun böyle olması Allah'ın zâtında bir değişikliği gerekeli kılmaz.[571] Çünkü Allah'ın kelâmınının ezeli olması ile onun hâdisleri muhatap alacak şekilde söylenmesinin çelişir gibi anlaşılması, beraberinde bu karmaşık izahı getirmiştir. Allah'ın söz söyleyebilme, konuşabilme yetenek ve gücüne sahip olması ile yaratılanları muhatap alıp konuşması bir bütün olarak değerlendirilmelidir. O'nun söz söyleyebilme yeteneği kadîmdir, ancak bu insanlık tarihinde de görüldüğü üzere gerektiği yer ve zamanda fiili olarak gerçekleşmiştir. Allah'ın zâtına bağlı ezeli bir niteliği olan kelâm sıfatının hâdis ilişkileri kelâm sıfatının kıdemine zara vermez. Bu şekilde Allah, kadîm kelâm sıfatı ile sonradan yaratılanları muhatap alıp hitap eder ve konuşur. Lâmişî'ye göre Allah'ın kelâmı muhataplarına göre değerlendirilmelidir. Nitekim var olan emir ve yasaklar muhatapları için vardır.

Kısacası, O'nun kelâm sıfatı zâta bağlı ezeli bir sıfat olarak vardır. Ancak Kur'an ve yazılı nüshaları hâdistir. Bu açıdan O'nun kelâmı harf ve seslerden başkadır.[572] Lâmişî, bu konuyla ilgili olarak bir ağacın önündeki adam misalini verir. Adam ağaca doğru yönelir ve ağaç onun tam önüne denk gelir. Aynı durum ağacın arkada bırakılmasında da böyledir. Bu değişiklik ağacın zâtında değil şahsın konumu ve durumundadır. Çünkü ağaç olduğu hal üzere sabittir.[573] Biz de değerlendirmelerimizi kendi bulunduğumuz zaman ve mekâna uygun şekilde yaparız. Bu, var olan şeylerin değiştiği anlamına gelmez, ancak bizim onları öyle algıladığımız anlamına gelir. Mutezile, kelâm yeteneğinin var olması ile onun söz

---

[571] Lâmişî, ***Kitabun fi Usuli'l-Fıkh***, s.102.
[572] Razi, ***Meâlimu Usuli'd-Din***, çev: Nadim Macit, İhtar Yay., Erzurum, 1996, s.60.
[573] Lâmişî, ***et-Temhid***, s. 73.

söylemesini birbirine karıştırmıştır. Ehl-i Sünnet'e göre O'nun bu yeteneği kadîm olup bununla söz söylemesi ise hâdistir.

Lâmişî kelâm sıfatı konusunda ciddi tartışmaların olduğunu vurgulamıştır. Ona göre, Eş'ari kelâm sıfatının zâti sıfatlardan olduğu konusunda ısrarcı olmuştur.[574] Mutezile'ye göreyse kelâm sıfatı fiili sıfatlardandır.[575] Mutezile'nin bu ifadeyi kullanmaktaki amacı Allah'ın ezelde mütekellim olmadığını, sonradan kelâmı yarattığını ve onunla mütekellim olduğunu söylemektir. Mutezile, zâttan ayrı olarak zâtta bulunan herhangi bir sıfatın varlığını kabul etmemektedir.[576]

Bilindiği üzere siyasiler, iktidarlarını meşrulaştıran düşünceleri destekleme, karşıt düşünceleri yasaklama yoluna gitmişlerdir.[577] Halku'l-Kur'an meselesi de buna benzer bir düşünceden hareketle problem haline gelmiştir. Kelâmullah'ın mahlûk olup olmadığı problemi kelâm-i nefs□, kelâm-i lâfzî ayrımı ile Mâturîdi gelenekte kısmi de olsa çözüme kavuşturulmuş bir meseledir. Buna rağmen tartışmalar son bulmamıştır. Kur'an'ın yaratılması meselesindeki bu tartışmalar nerdeyse Kur'an'ın gönderilme gayesinin önüne geçmiş, içerdiği hikmet ve uyarılardan ziyade bu konu tartışılır olmuştur.

---

[574] Eş'ari, ***el-Luma***, 23-25.
[575] Kadı Abdulcabbâr, ***Şerhu Usuli'l-Hamse***, s. 357.
[576] Lâmişî, ***et-Temhid***, s. 72. İslam Tarihinde yaşanan sıkıntılı olaylar ışığında Mutezile'nin ısrarla savunduğu Kur'an'ın yaratılmışlığı tezi Kur'an'ın otoritesini azaltmaya yönelik bir çaba olarak algılanmıştır. Hatta Watt'a göre bu düşüncenin ortaya çıkma sebebi, Şiiler'i memnun etmek ve ulema sınıfının gücünü temelinden çürütmektir. Watt, ***İslam Felsefesi ve Kelamı***, s. 96-97.
[577] Akbulut, ***Sahabe Dönemi İktidar Kavgası***, s. 249.

II. BÖLÜM

NÜBÜVVET VE MEAD

A.NÜBÜVVET

1.Nübüvvetin İmkânı

Allah'ın yarattığı kulları başıboş bırakması veyahut onlarla ilgilenmemesi, İslam düşüncesinde kabul edilen Allah tasavvurlarıyla bağdaşmaz. İslamın Tanrısı, kudreti ve iradesi ile yaratan ve yarattıklarını başıboş bırakmayan, onlarla her an ilgilenen bir Rab'dır. Âlemi yaratan ve ona düzen veren Allah, insanları vahiy aracılığıyla uyarmış, doğruya yönelmelerini amaçlamıştır. Peygamberlik, bu bağlamda ilk insanla başlayan insani bir olgudur. Bu açıdan ilk insan olarak kabul edilen Hz. Âdem aynı zamanda ilk peygamberdir.[578]

Diğer bir yönden peygamberliğin insanlık tarihi içerisinde fiili olarak gerçekleşmiş olması ve bunun farklı kaynaklardan aktarılması, bu kurumu varlığının en büyük delildir.[579] Bu açıdan Lâmişî, peygamberlik kurumu mümkin ve mâkul görür.[580] Peygamberlerin getirdiği vahyi ise, onların nübüvvetlerinin en büyük delili olarak kabul eder.[581]Allah'ın insanlara peygamber göndermesi, O'nun irade sıfatı ile ilgili bir meseledir.[582] Bu yüzden "peygamber gönderilmesi", O'nun insanlara bir lütfudur.

---

[578] 2 Bakara, 31,33; 7 A'raf, 11; 17 İsra 61.
[579] Yörük, İsmail, ***Şemsuddin Muhammed b. Eşref el-Hüseynî es-Semerkandî'nin Belli Başlı Kelami Görüşleri Allah ve İman Anlayışı***, Doktora Tezi, Erzurum, 1987, s.32.
[580] Lâmişî, ***et-Temhid,*** s.86.
[581] Lâmişî, ***et-Temhid,*** s. 89.
[582] 75 Kıyame, 17.

İnsanlar, Allah'ın varlığı ve birliği meselesinden daha çok nübüvvet meselesi üzerinde ihtilafa düşmüştür. Bunun sebebi ise Allah'ın varlığı ve birliği ile ilgili delillerin çok sayıda olmasına rağmen nübüvvet konusunda bu kadar delilin bulunmamasıdır.[583] Bu yüzden başta Ehl-i Kitab kültürüne dayanan toplumlar olmak üzere tüm insanlar, peygamberlerden risaletlerinin ispatı için olağanüstü şeyler isteme alışkanlığını sürdürmüşlerdir.[584] Bunun bir diğer sebebiyse, peygamberlerin olağan üstü güçlere sahip olması gerektiğine dair olan mevcut inanıştır. Bu yüzden peygamberlerin kendileri gibi insan olduğunu gören toplumlar ilk başta bunu kabullenmekte zorlanmışlardır.[585] Onlardan bekledikleri olağanüstü güçleri ve yetenekleri görmek istemişlerdir. Ancak Hz. Peygamberle beraber bu nübüvvet anlayışına farklılık getirilmiş, hissi mucizelerin dışında aklı esas alan bir tebliğ anlayışı öncelenmiştir.[586]

Peygamberlik ve vahiy birbiri ile sıkıca bağlantılı iki konudur. Bu açıdan bir kişiye vahiy gelmesi, onun peygamberliğinin en büyük delilidir.[587] Vahiy sürecinde peygamber edilgin konumdadır. Bilgiyi üreten değil, vahyedilen, bilgiyi alan ve tebliğ eden konumundadır.[588] Ayrıca vahyin farklı dillerde gelmesi özel bir vahiy dilinin olmadığının delilidir. Bu yüzden her peygambere muhatapları daha iyi anlasınlar diye içinden çıktığı toplumun dili ile vahiy gelmiştir.[589]

Hz. Peygamberin vahiy dışında da görüş bildirdikleri unutulmamalıdır. Bu konuda problem teşkil eden husus, özellikle Hz. Peygamber'e ait her fikrin vahiy gibi

---

[583] Akbulut, ***Nübüvvet Meselesi Üzerine***, s. 9.
[584] Erjan, ***İmam-ı Mâtûrîdi'de Peygamberlik***, s. 6.
[585] el-Behiy, ***İnanç ve Amelde Kur'anî Kavramlar***, s.171.
[586] Akbulut, ***Nübüvvet Meselesi Üzerine***, s. 5-23.
[587] Akbulut, ***Nübüvvet Meselesi Üzerine***, s. 43.
[588] Düzgün, ***Varlık ve Bilgi,*** s. 175.
[589] 12 Yusuf / 2

kabul edilmesidir. Bu bağlamda Sünnet'in konumundan çıkarılıp Kur'an'a seçenek gibi gösterilmesi, ciddi bir sıkıntıdır. Sünnet, Kur'an'ın uygulanmasının Hz. Peygamber tarafından gösterilmiş ilk modelidir. Ancak bu model tek ve son model de değildir. Bu açıdan Hz. Peygamber'e itaati içeren Kur'an ayetleri, Allah'ın bildirdiği peygamberin getirdiklerine itaat anlamına alınmalıdır. Bu nedenle Sünnet'in örnek alınması ile ölçü alınması farklı şeylerdir.[590] Bütün peygamberler aynı dini, farklı şeriatı getirmişlertir. Bu bağlamda nesih dinde değil, her peygamberin şeriatındadır.[591]

Lâmişî, peygamberlik anlayışı açısından Hz. Peygamber'in davranışlarını iki kısma ayırarak inceler. İlk kısmı, kendisiyle ilgili işleridir. Bunlar uyumak, yemek yemek, yürümek, çalışmak vb. gündelik olarak her insanın yaptığı işlerdir. Lâmişî'ye göre bunlar hakkında fazlaca konuşmaya, araştırma yapmaya gerek yoktur. Çünkü her insanın tabiatı ve karekteri birbirinden farklıdır. Burada asıl olan Hz. Peygamber'i bir insan olarak görebilmek ve onun kendine ait insani özellikleri olabileceği gerçeğini kavramaktır. Ona göre Allah Resulünün bize örnek teşkil eden davranışları bu kısımdaki davranışları değildir. Model olarak değerlendirilecek davranışlar, diğer işlerde sergilediği tutum ve davranışlar olmalıdır.[592]

Lâmişî, ikinci kısımda değerlendiği Hz. Peygamber'in işlerinde sergilediği tutum ve davranışları da kendi aralarında iki gruba ayırarak inceler. Bunlardan ilki, din açısından öğrenilmesi gereken fakat insanların kendi başlarına öğrenemeyecekleri bilgi ve uygulamalarla ilgilidir. Bu grup davranışlar, onun

---

[590] Akbulut, ***Nübüvvet Meselesi Üzerine***, s. 82-90.
[591] Çelebi, "Risaleleri ve İtikadi Görüşleri ile İmamı Azam Ebû Hanife", s. 72.
[592] Lâmişî, ***Kitabun fi Usuli'l-Fıkh***, s. 153.

risaletiyle doğrudan ilgilidir. Kur'an'daki her hangi bir ayet ya da ifade açık ve anlaşılır değilse, Hz. Peygamber bunu açıklar ve insanları bu konuda bilgilendirir. Yine daha önce uygulaması olmayan bazı emir ve ibadetleri ilk olarak kendi yapar ve insanlara gösterir. Bu, onun insanlara rehberlik yapma görevinin bir parçasıdır. O, bu uygulamaları yaparak vahyi, insanlara hem tebliğ eder hem de açıklayarak öğretir. Hz. Peygamber'in Kur'an'da mevcut olan kapalı kısımları açıklaması, bize dini alanda delil teşkil eder.[593]

Lâmişî, Hz. Peygamber'in dini konulardaki ikinci grup uygulamalarının kendine has dini ibadetler olduğu görüşündedir. Ancak bu uygulamalar müslümanlara dini konularda örnek teşkil etmez. Çünkü uygulamalarda emir ya da izinler sadece Hz. Peygamber'e verilmiştir. Bu emir ve izinlerin muhatabı ancak Hz Peygamber'dir. Hz. Peygamber'in bizzat kendisi ile ilgili bu emir ya da izinlerin diğer insanlar tarafından sahiplenilmesi ve bu emredilen fiillerin yerine getirilmeye çalışılması doğru değildir. Bu bağlamda Lâmişî, herkesin kendi görevini yerine getirmesi ve vazifesinin dışına çıkmaması gerektiği düşüncesindedir.[594]

O, Hz. Peygamberin kendine özgü şeylere, gece namazını, dörtten fazla eş almayı örnek olarak verir. Hz. Peygamber'in bu uygulamaları dinde delil alınamaz. Çünkü bu izin ya da emirlerin muhatabı müsümanlar değil, ancak Hz. Peygamberin kendisidir. Bu açıdan bunlar, sadece Hz. Peygamber'e özgüdür. Lâmişî, aynı zamanda bu uygulamaların Hanefi ekol içerisinde farklı değerlendirildiği

---

[593] Lâmişî, ***Kitabun fi Usuli'l-Fıkh***, s. 153. Lâmişî'nin bu sınıflandırmasına benzer bir yaklaşımı Fazlurrahmanda da görmek mümkündür. O, Sünneti yaşayan ve nazari sünnet olarak iki kısma ayırır. Yaşayan sünnet, Hz Peygamberin hayatı ile ilgili kısım iken, nazari sünnet ise İslam âlimlerinin bunlarla ilgili yorum ve teorik çıkarımlarıdır. Fazlurrahman, ***Ana Konularıyla Kur'an***, s.16.

[594] Lâmişî, ***Kitabun fi Usuli'l-Fıkh***, s. 153.

kanaatindedir. Ona göre Hz. Peygamber'in ibadetle ilgili yaptığı kendine has uygulamaları, Iraklı Hanefiler tarafından itikadi ve ameli olarak delil alınmazken, Semerkandlı Hanefiler'i ve uleması bunları dinde delil kabul etmiştir. Hz Peygamber'in bu davranışlarının tamamı Sünnet olarak değerlendirilmiştir.

Ancak Lâmişî, Sünnet olarak kabul edilen bu tip rivayetleri ameli ve itikadi olarak ikiye ayırmış ve farklı değerlendirmiştir. Anılan uygulamaların itikadi olmayıp, sadece ameli olarak değerlendirilmesi gerektiğini de vurgulamıştır. Ona göre bunun gerekçesi, bu tip rivayetlerin itikadi noktada kesinlik içermemesidir.[595] Hz. Peygamberle ilgili rivayetlere dayanan ve Sünnet olarak kabul edilen bu davranışların itikadi ve ameli olarak iki kısımda değerlendirilip ameli olanın uygulanması, itikadi olanın ise terki ya da sebest bırakılması doğru değildir. İslam dininde iman ve amel birbiri ile bağlantılı kavramlardır. İnanılmayacak kadar sağlam olmayan bir şeyle amel edilmesi, bir yerde amelin önemsenmemesi gibi bir sonuca götürecektir. Ameli konuların da itikadi konularda olduğu gibi sağlamlığı konusunda güvenilir delillere dayanması gerekmektedir.

2.Nübüvvetin İspatı

İnsanlar, nübüvvetin varlığı ve gerçekliği konusunda, Allah'ın varlığı ve birliği meselesinden daha çok kuşku ve ayrılığa düşmüşlerdir. Çünkü Allah'ın varlığı ve birliği ile ilgili deliller daha kuvvetli ve açıktır. Nitekim nübüvvetin varlığı, Allah'ın varlığı ile aynı kategoride değerlendirilemez. Bu bağlamda Allah'ın varlığı meselesi vacibu'l-vucud, peygamberin varlığı ise mümkini'l-vucud olarak

---

[595] Lâmişî, ***Kitabun fi Usuli'l-Fıkh***, s. 153.

değerlendirilmektedir.[596] Bu yüzden Hanefi-Mâturîdi ekolde peygamberlik müessesi, akli gerekçelerle ispat edilmeye çalışılmıştır. İnsanlar arasında düzeni sağlayacak bir kanun uygulayıcısının gerekliliği fikri, hareket noktası olmuştur. Bu kanunu öğreten ve uygulayanlar ise peygamberlerdir. İnsanların kendilerini zararlardan koruyacak, faydalı şeylere yöneltecek bir uyarıcıya ihtiyaçları her zaman için vardır. Nitekim insanlar akıllarıyla Allah'ın varlığını bilir, ancak O'na nasıl ibadet yapacaklarını bilemez. Bu yüzden onlara bunu öğretecek bir elçiye ihtiyaçları vardır.[597]

Lâmişî, tüm peygamberlerin risaleti ile ilgili aynı yaklaşımı sergiler. Onların risaletini, yine onlar tarafından gösterilen hissi mucizeleri[598] akıl yolu ile delil getirerek ispat etmeye çalışır.[599] Bu açıdan deliller, bilgi kaynaklarına uygun olmak durumundadır. Yani deliller ya akli ya nakli ya da hissi olmak zorundadır. Ancak peygamberliğinin ispatı için delil getiren bir peygamberin yine kendi toplumunun anlayış seviyesine göre davrandığını unutmamak gerekir. Nitekim Hz. İbrahim'in getirdiği deliller çoğunlukla akli iken, Hz. Musa'nın getirdiği deliler ise çoğunlukla hissidir. Bununla beraber, Hz. Peygamber'in delilleri ise zamanının şartları gereği akli olmuştur.

Lâmişî, nübüvvetin ispatı konusunda peygamberlerin gönderilmesinin inkâr edilemeyecek bir olgu olarak sabit olduğu görüşündedir. Filozoflar ve bazı Sufiler'e

---

[596] Akbulut, ***Nübüvvet Meselesi Üzerine*****,** s. 9.
[597] Mâtûrîdi, ***Kitâbu't-Tevhid***, s. 176-185.
[598] Hz. Peygamberin hissi mucizesini olup olmadığı noktasında farklı görüşler vardır. Mâturidî, Bağdadî, Kadı Abdülcabbâr gibi farklı ekollere mensub birçok âlim hissi mucizelerin varlığı kabul etmiştir. Mâturidî, ***Kitabu'tTevhid***, s.203; Bağdadî, el-Fark, 345; Kadı Abdülcabbâr, ***Şerhu Usuli'l-Hamse***, s.596. Ancak Ankebut süresi 50-51. ayetlerde geçen "Kur'an onlara yetmiyor mu?" ifadesi, Hz. Peygamberin Kur'an dışında bir mucizesi olmadığının en büyük delilidir. Hissi mucize konusuda Hz Peygambere dayandırılan mucize iddialarının nedeni ise, Ehl-i Kitab mensuplarınla girilen münakaşalarda onların peygamberleri ile ilgili getirdikleri hissi mucize örneklerine cevap verme kaygısıdır. Bkz. Akbulut, ***Nübüvvet Meselesi Üzerine***, s. 24-29.
[599] Lâmişî, ***et-Temhid,*** s. 86-90.

göre, peygamber gönderilmesi Allah'ın hikmetinin bir sonucudur. Lâmişî'ye göre kelâmcıların geneli ise nübüvvetin varlığına mümkin ve aklen caiz olarak bakmışlardır.[600]

Lâmişî'nin kelâmcıların genelinin nübüvveti mümkin ve makul gördükleri konusundaki kanaati önemlidir. Çünkü nübüvvetin makul ve mümkin olarak ifade edilmesi, bir takım sebeplere dayanır. Lâmişî'ye göre korkutucu ve mücadeleci olarak peygamber göndermek, Allah'ın mülkünde bir tasarrufudur. O'nun mülkünde hangi tasarrufu olursa olsun, makulat ve mümkinat cinsindendir, zaruret arzetmez. Onu reddetme veya inkâr etmeye imkân yoktur.[601]

O, nübüvvetin aklen ve naklen mümkün olmasına rağmen bir grub insanın peygamberlerin risaletini imkânsız gördüklerini aktarmaktadır. Peygamber gönderilmesini kabul etmeyen bu grubun iddiaları ise, risalet şayet varsa bu, "emir ve nehiylerin tebliğ edilmesi ve yaptırılması veyahut iyilik ve kötülüğün açıklanması ve sakındırılması" görüşüne dayanmaktadır.[602] Lâmişî'ye göre risalet için gerekçe sayılan ilk seçenek doğru değildir. Çünkü Allah, emir edilen şeyden faydalanmadığı gibi yasaklanan şeyden de zarar görmez. Fakat kulun emredilene uymasının yasaklanandan da sakınmasının kul için faydalı olduğunda şüphe yoktur.

İkinci seçenek olan, sadece iyilik ve kötülüğün açıklanması için peygamber gönderilmesi şıkkı da doğru değildir. Çünkü Lâmişî, aklın bu konuda kısmen yeterli olduğu düşüncesindedir. Bazı şeylerin iyi veyahut kötü olduğu akılla bilinebilir. Sırf

---

[600] Lâmişî, ***Kitâbu't-Temhid maa' Şerhi fi Mevadıu'l-Tecrid,*** vr. 131b.
[601] Lâmişî, ***et-Temhid,*** s. 87.
[602] Lâmişî, ***Kitâbu't-Temhid maa' Şerhi fi Mevadıu'l-Tecrid,*** vr.131b.

iyi ve kötünün bilinmesi için peygamber gönderildiğini düşünmek bu kurumun kapsamlı işlevini anlamamak demektir. [603]

Lâmişî'nin aktardığı diğer bir gruba göre insanlığın nübüvvete ihtiyacı yoktur ve bu konuda akıl yeterlidir. Lâmişî, bunun yanlış bir iddia olduğu kanaatindedir. Aklın bilgi alanı sınırlıdır ve o din konusunda ancak belli bir sınıra kadar gelir ve durur. Çünkü akıl, tartışmaların kesildiği, sonlandığı sınır noktasında dinle ilgili bilgilere ulaşamaz.[604]

Lâmişî, risaleti mümteni görmeyen, onu aklen caiz sayan diğer bir grubun varlığından da bahsetmektedir. Onlara göre risaletin varlığı ile ilgili bir delil söz konusu değildir. Çünkü peygamberlerin elinden sünnetullahı yani âdeti bozan her ne çıkarsa, aynı şekilde kâhinlerin sihirbazların ve müneccimlerin ellerinden de bunların çıkması mümkündür. Bu yüzden ortaya çıkan bu olağanüstü şeyler, onların peygamberlik iddialarının doğruluğuna delil olamaz.[605]

3.Nübüvvetin Gerekliliği

İnsanlar için akli ve ahlaki değerler hayati önem arz eder. Bu değerlere ulaşılması noktasında farklı görüşler söz konusudur. Mâturîdi geleneğe göre, bu değerlerin bir kısmı akılla bilinebilirken diğer bir kısmına ise ancak vahiy aracığıyla ulaşılabilir.[606] Peygamberlerin işlevi burada devreye girer. Onlar olmadan vahyin kaynaklık ettiği bu bilgilere ulaşılamaz. İşte bu yüzden toplumsal yaşamın sağlıklı bir

---

[603] Lâmişî, ***et-Temhid,*** s. 88.
[604] Lâmişî, ***Kitâbu't-Temhid maa' Şerhi fi Mevadıu'l-Tecrid,*** vr.132.
[605] Lâmişî, ***et-Temhid,*** s. 88.
[606] Pezdevi, ***Ehl-i Sünnet Akaidi***, çev: Şerafeddin Gölcük, İstanbul, 1994, s. 299; Yavuz, Salih Sabri, ***İslam Düşüncesinde Nübüvvet***, İnsan Yay., İstanbul, 2004, s.88-89.

şekilde devam etmesi için olmazsa olmaz olan bu değerler, peygamberler vasıtasıyla insanlara ulaştırılmıştır.[607]

Bilindiği üzere aklın elde edebildiği ve insan için önemli olan bir takım bilgiler bazı durumlarda yeterli olmamaktadır. İyi ve kötünün bilinmesinde aklın büyük bir rolü olduğu açıktır. Ancak bu, onun bazı dini konularda aciz kaldığı gerçeğini de ortadan kaldırmaz. Vahyin aklı aydınlatmasıyla bu sıkıntıların ördüğü karanlık perdesi yıkılır, aydınlığa dönüşür.[608] Allah'ın peygamber göndermesinin ana nedeni insanlara Allah'ın varlığını ve birliğini hatırlatmak olsa gerektir.

Peygamberliğin gerekliliği konusu, Hanefi-Mâturîdi geleneğe göre husun ve kubuh meselesiyle ilgilidir. Çünkü peygamberler geldikleri toplumlarda gerçekleştirdikleri değişiklerle insanların yaşayış tarzlarını değiştirmişlerdir. İyi ve kötü kavramları bu değerlerin oluşumunda onlar için ana ölçütler olmuştur. Bu bağlamda Allah, insanların yaratılışlarından itibaren hedef ve gayelerini peygamberler aracığıyla onlara bildirmiştir.[609] Bu yüzden Allah, insanlara yardım etmek için onlara peygamber göndermiştir.[610]

Lâmişî'ye göre, nübüvvetin gerekliliği meselesi aklın, nas olmadan eşyanın iyilik ve kötülüğünü, güzellik ve çirkinliğini, şükrün gerekliliği, imanın iyi, küfrün yanlış olduğunun bilip bilenemeyeceği meselesi üzerine bina edilmiştir.[611] Ona göre bu konuyla ilgili diğer bir soru ise "bir kişiye risalet ulaşmadan, o kişi kendi çabası ile Allah'ı bulmak ve iman etmek durumunda mıdır?" sorusu ile ilgilidir. Lâmişî bu

---

[607] Kılavuz, ***İslam Akaidi ve Kelama Giriş,*** s.225-235.
[608] Işık, ***Mâtûrîdi'nin Kelam Sisteminde İman, Allah ve Peygamberlik Anlayışı***, s. 103-109.
[609] Erjan, ***İmam-ı Mâturîdi'de Peygamberlik***, s. 5.
[610] Mâtûrîdi, ***Tevi'lâtu'l-Kurân***, Ragıp Paşa Ktp., No:33/36, vr. 105a.
[611] Lâmişî, ***Kitabun fi Usuli'l-Fıkh***, s. 104.

soruya cevap verirken peygamberin gerekliliğini ortaya koyar. Allah'ın varlığını ve birliğini bilme noktasında insanların peygamberlere ihtiyacı yoktur. İnsanlar, peygamberler olmadan da O'nun varlığı ve birliği ile ilgili bilgiye ulaşabilir.[612] O, Ebû Hanife'nin bu konuyla ilgili olarak "yeryüzü ve semavâtın yaratılmışlığını gören bir kimsenin Allahı bilmeme özrü yoktur" dediğini aktarır. Böyle bir durumda olan insanın ölmesi halinde onunla ilgili hükmü Allah'ın vereceğini düşünür. Ona göre, bu tamamen Allah'ın dilemesiyle ilgili bir durumdur. Allah, bu durumdaki kişiyi dilerse Cehennemine, dilerse Cennetine koyar. Ancak insanlar, akılla Allah'ın varlığını bilmelerine karşın gaypla ilgili bazı konularda bilgi sıkıntısı içerisindedirler. Akıl, bilgisi sadece vahye dayanan bu alana ulaşamaz. Fakat insanların ahiret hayatı için akılla bilinemeyen bu alanla ilgili bilgilere ihtiyaçları da vardır. Ona göre, burada peygamberlik devreye girmektedir. Lâmişî, peygamberliği gerekli görür çünkü toplumsal düzenin ve ahlaki yaşantının insanlar arasında sağlanması ancak bu şekilde mümkün olabilir.[613]

Lâmişî, Nübüvvetin gerekliliğine karşı çıkanların görüşlerini çeşitli gerekçelere dayandırdıklarından da söz eder. Bunlardan bir kısmının görüşüne göre, peygamberler akla uygun olanı getirecekse akıl, bunu zaten bulacağından onlara ve getirdiklerine ihtiyacı yoktur. Eğer akla uygun olanı değil de, olmayanı getireceklerse akıl bu bilgileri asla kabul etmeyecektir. O halde akıl gibi bu derece sağlam bir ölçü varken peygambere ihtiyaç var mıdır? Neden peygambere ihtiyaç olmalıdır? Bu düşüncedekilere göre akıl yeterlidir ve peygambere ihtiyaç yoktur.[614] İnsan aklının

---

[612] Lâmişî, ***Kitabun fi Usuli'l-Fıkh***, s. 103.
[613] Lâmişî, ***et-Temhid,*** s. 87.
[614] Cüveynî, ***Kitâbu'l-İrşad***, s.124;Şehristâni, Abdülkerim, ***Nihayetü'l-İkdâm fî İlmi'l-Kelam***, thk: Ferid Ceyyum, Beyrut, 1999, s.417;Yüksel, Emrullah, ***Sistematik Kelam***, İstanbul, 2005, s.134.

güzel ve çirkini, iyi ve kötüyü ancak tecrübe yolu ile ortaya koyacağı açıktır. Aklın buradaki işlevi, insana zaman kazandırması, zarar görmeden iyiye ve güzele ulaşmasını sağlamasıdır.[615] Fakat onun tek başına ölçü ya da kılavuz olup olmaması tartışmalıdır. Çünkü onun ürettiği bilgi her ne kadar çoğunlukla doğru olarak kabul edilse de bazen sağlıklı ve doğru değildir. Aynı zamanda sınırlıdır ve varlık alanının tamamını kuşatmaz.

Lâmişî'ye göre Allah, peygamber göndererek insanları uyarmış ve onlara doğru yolu göstermiştir.[616] Bu bağlamda Allah'ın peygamber gönderme nedeni insanlara yardım etmek, onlara doğru yolu göstemektir.

4.Mucize ve Kerâmet

Mucize, insanları aciz bırakan olağanüstü fiil ve davranışlardır. Mucizeler, Allah'ın fiili olduklarından insanları aciz bırakan fâil Allah'tır.[617] Bu anlamda mucize, vahyi doğrulamak için gelen harici delildir.[618] Lâmişî, peygamberin davetinin doğruluğuna delilin, tüm insanlığın benzerini getirmede acze düşeceği bir şeyin peygamber tarafından getirilmesi olduğunu düşünmektedir. Getirilen şey, insanları, benzerini getirme noktasında acze düşürüyor ve peygamberlerin risalet iddiasını tasdik gayesi taşıyorsa, o zaman "mucize" adını alır.[619]

Lâmişî'ye göre her kim nübüvvet iddiasındaysa, bütün insanlığı benzerini getirme noktasında acze düşürecek bir şey ortaya koymalıdır. Ancak bu sadece ilk

---

[615] Akbulut, ***Nübüvvet Meselesi Üzerine***, s. 12.
[616] Lâmişî, ***et-Temhid,*** s. 90.
[617] Akbulut, ***Nübüvvet Meselesi Üzerine***, s. 16.
[618] Kılıç,Recep, ***Modern Batı Düşüncesinde Vahiy***, Ötüken Yay., İstanbul, 2004, s.174.
[619] Lâmişî, ***et-Temhid,*** s. 89.

anda görenleri şaşırtma veyahut aciz bırakma şeklinde olmamalıdır. Nübüvvet iddiasındaki kişinin risaletinin ispatı için getireceği mucize, görenlerde hem ilk anda şok etkisi yaratmalı hem de nihai olarak insanlığın benzerini getiremeyeceği bir şey olmalıdır.[620] Eğer peygamberlik iddiasında bulunan kişi risaletini destekleyen bir mucize getiremezse onun nübüvvet iddiası kendiliğinden çürütülmüş olur. Bu bağlamda insanlık tarihinde peygamberlik iddiasında bulunan her kim olduysa ondan bu iddiasının doğruluğunu ispat etmesi için mucize getirmesi istenmiştir. Nitekim müşrikler, Hz Peygamber'den olağanüstü bir hal göstermedikçe ona inanmayacaklarını söyledikleri zaman bu talepleri *"De ki ben yalnızca sizin gibi bir beşerim. Ancak bana Tanrınızın bir Tanrı olduğu vahyolunuyor. Her kim rabbine kavuşmayı umuyorsa iyi işler yapsın ve Rabbine kulluk ederken hiçbir şeyi ortak koşmasın"*[621] manasındaki ayetle cevaplandırılmıştır. Bu ayette, muhatapları gibi insan olan Hz peygamberin asli görevinin insanlara mucize göstermek olmadığı, Allah'ın izni ve yardımı ile mucize gösterdiği zaman ise amacının insanları hak dine çağırmak olduğu açıklanmıştır.[622]

Mucize, öncelikle Allah'ın fiilidir, O'nun dışında biri tarafından tekrarlanıp yapılamaz. Süregelen tabiat kanunlarına aykırıdır, bir meydan okumadan sonra gerçekleşir ve vuku bulan olay risalet iddiasına uygundur. İddia ile vuku bulan olay arasında fazlaca bir zaman da geçmez. Mucize, insanları acze düşürüp peygamberlik iddiasında bulunanı desteklemektedir. Mucizenin tekrarı ise mümkün değildir. Aynı zamanda mucize, mucize gösteren peygambere ve zamanına özgüdür.[623]

---

[620] Lâmişî, ***Kitâbu't-Temhid maa' Şerhi fi Mevadıu'l-Tecrid,*** vr. 132a.
[621] 18 Kefh, 110.
[622] Işık, ***Mâtûrîdi'nin Kelam Sisteminde İman, Allah ve Peygamberlik Anlayışı***, s. 113.
[623] Akbulut, ***Nübüvvet Meselesi Üzerine***, s. 16-20.

Peygamberler tarihi incelendiğinde insanları hayrete düşüren birçok mucizenin ile karşılaşmak mümkündür. Burada dikkat çeken husus ise mucizelerin muhatap alınan topluma göre şekillenmesidir.[624] Peygamberlerin ellerinden çıkan, onlar tarafından getirilen ve adetleri bozan mucizelerin varlığının delili ise mütevatir nakillerdir. Kur'an'da aktarılan Hz. Musa tarafından asanın yılana döndürülmesi[625], denizin yarılması[626], Hz. İsa tarafından ölülerin diriltilmesi, sedef/cüzzam hastalığının iyileştirilmesi[627], Hz. Süleyman tarafından kuşlara, rüzgâra ve cinlere hükmedilmesi[628] gibi olaylar birer mucizedir. Onların her birinin benzerini getirme noktasında insanlık acze düşmüştür.[629]

Lâmişî, her peygamberin bir mucizesi olduğunu, Hz. Muhammed'in mucizesinin de Kur'an olduğunu söyler. Hz. Peygamber, Kuran'ı getirerek onun nazmı ve fesahati ile insanlığı acze düşürmüştür.[630] Kur'an, kendi benzerini getirme iddiasında olanlara meydan okumuş, onların bir sûrenin hatta bir ayetin dengini getiremeyeceklerini vurgulamıştır.[631] Güzel konuşan hatipler ve dili iyi bilen belagatçiler, onun misli gibi bir sûre hatta bir ayet getirme noktasında başarısız olmuşlardır.[632]

Lâmişî, Hz. Peygamber'in tek mucizesinin Kur'an olmadığını, bulut tarafından gölgelenmesi, ayın yarılması, taşın selam vermesi vb. sayılmayan birçok hissi mucizesinin de olduğundan bahsetmektedir. O, peygamber tarafından Allah'ın

---

[624] Pezdevi, ***Ehl-i Sünnet Akaidi***, s. 97.
[625] 7 Âraf, 107.
[626] 2 Bakara, 50.
[627] 5 Maide, 110
[628] 2 Bakara, 102.
[629] Lâmişî, ***et-Temhid,*** s. 89.
[630] Lâmişî, ***et-Temhid,*** s. 90.
[631] 17 İsra /88
[632] Lâmişî, ***et-Temhid,*** s. 89-90.

izni ve yardımıyla yapılan bu fiillerin hepsinin adetleri bozan, sihir ve hile dışında şeyler olduğu görüşündedir. Lâmişî, bütün bu gerçekleşen olayların Hz. Muhammed'in sözlerinin doğruluğunun delili ve Allah'ın elçisi olduğunun da kanıtı olduğu düşüncesindedir.[633]

Lâmişî, olağanüstü olarak kabul edilen ve Allah dostları olarak isimlendirilen evliyaların kerameti meselesini de irdeler. Ehl-i Sünnet'e göre evliyanın kerameti haktır ve vardır. Lâmişî, onların bu düşüncesini destekleyecek birçok delilin olduğu kanaatindedir. Nitekim Kur'an'da bununla ilgili çok sayıda ayet mevcuttur. O, bu ayetlerin bir kısmından bahseder. Allah, Meryem kıssasında şöyle der: *" Kuru hurma dalını kendine doğru silkele! Üzerine taze hurma dökülsün"*[634], *"Zekeriya Meryem'in yanına her geldiğinde onun yanı başında yiyecekler bulurdu"*[635]. Lâmişî'ye göre Kur'an'da bahsedilen bu olaylar, evliyanın kerametine örnek teşkil eder. Meryemin kurumuş hurma dalını sallayarak taze hurma dökmesi, onun açık kerametidir. Bu ve benzeri olağanüstü olaylar bir daha tekrarı olmayacak şekilde meydana gelmiştir.[636] Yine Kur'an'da, Süleyman'ın arkadaşı Asaf'ın kısa bir sürede, uzak bir mesafeden Belkıs'ın tahtını getirdiği haberi verilir. Lâmişi'ye göre bu olayların vuku bulduğunu her kim inkâr ederse, Allah'ın kelâmını inkâr etmiş olur. Çünkü onlarla ilgili bilgiler Kur'an ayetlerine dayanır. Yorum katılmadan doğrudan Kur'an'dan aktarılmıştır.

---

[633] Lâmişî, ***et-Temhid,*** s. 90. Ancak burada şunu belirtmek isterizki mucize kavramı ekseninde üretilen fikirlerin birçoğu, Kur'an'ın Hz. Peygamber'in yegâne mucizesi olduğu ve İslam tarihinde Hz. Peygamberin mucizesi olarak sayılan bir takım olayların aslında zayıf ve asılsız rivayetler olduğu kanısını vurgulamaktadır. Fazlurrahman, ***Ana Konularıyla Kur'an***, s.181.

[634]Meryem, 25. Keramet, insan olmaktan kaynaklanan, bazı insanlarda farklılık arz eden özel durumların bilgi eksikliğinde dolayı izah edilememesi olarak tanımlanabilir. Akbulut, ***Nübüvvet Meselesi Üzerine***, s. 37-38.

[635] Âli İmran, 37.

[636] Lâmişî, ***et-Temhid,*** s. 90.

Lâmişî'ye göre Kur'an'ın bir ayetinin inkârı ile tamamının inkârı arasında da bir fark yoktur.[637]

Lâmişî, peygamberin sahabelerinden bazılarının da keramet sergilediği, düşüncesindedir. Buna örnek olarak Ömer b. Hattap'la ilgili meşhur olan bir olayı delil gösterir. Ömer b. Hattap, Medine'de minberde iken Nihavend'deki orduyu görmüş ve "Ey Sâriye dağa, dağa yönel!" diye seslenmiştir. Bu nidâ seriye tarafından duyulmuştur.[638] Lâmişî'ye göre faziletli ve güvenilir kimselerle ilgili bu anlatılanlar evliyanın kerametini inkâra imkân olmayacak şekilde açıklar ve ortaya koyar.[639]

Lâmişî, evliyanın kerametini kabul etmeyenlerin de olduğunu söyler. Ona göre Mutezile evliyanın kerametini inkâr etmiştir. Lâmişi'ye göre onların bu konudaki endişeleri insanların keramet, mucize ve sihir ile nebi, evliya ve sihirbaz arasını ayırma noktasında acze düşmeleridir.[640] Ancak herhangi bir konuda bilgisizlikten dolayı acze düşmek, onu inkâr etmeyi gerektirmez. Her âciz olduğumuz konunun varlığını inkâr edersek, bilgisiz olduğumuz her alanı da yok saymış oluruz ki bu da sınırlı bilgisi olan insan için âlemdeki birçok şeyin inkâr edilmesi anlamına gelir. Lâmişî, bunun yanlış bir zan olduğu kanaatindedir. Bu kavramların her biri diğerinden oldukça farklıdır. Mucize, ancak risaletin doğruluğu anında, nübüvvetini iddia edenin elinde muarızlarını benzerini getirme hususunda acze düşürecek şekilde ortaya çıkar. Veli olan kimse peygamberlik iddiasında bulunmaz, çünkü bunu iddia ettiği anda küfre girmiş olacağını bilir. Diğer bir açıdan velinin kerametinin ortaya çıkması peygamberin bilinmesini ve tanınmasını engellemez, zayıflatmaz. Bilakis

---

[637] Lâmişî, ***Kitâbu't-Temhid maa' Şerhi fi Mevadıu'l-Tecrid,*** vr. 132a.-132b.
[638]Lâmişî, ***et-Temhid,*** s. 91.
[639] Lâmişî, ***et-Temhid,*** s. 91.
[640] Lâmişî, ***et-Temhid,*** s. 91.

evliyanın kerametinin vuku bulması peygamberin bilinme yollarından biri olarak değerlendirilebilir.[641]

Evliyada kerametin ortaya çıkması, onun Allah'ın dostu olduğuna delildir. Kişi ancak Allah dostu olarak veli olur. Lâmişî'ye göre Allah, düşmanlarına keramet vermez. O, ancak dini ve diyanetinde O'nun dostu olmayı başarabilen kişilere kerameti verir. O, kişide bundan dolayı "evliya" yani Allah dostu olur. Evliyanın dini ancak resule iman etmek yoluyladır. Her ümmette, bütün velilerin kerameti peygamberi için bir mucize gibi düşünülebilir.[642] Çünkü her evliya, tâbi olduğu peygamberin ümmeti olarak onun peygamberlik iddiasının doğruluğuna bir delil olmuştur.

Mucize dışında insanın doğasından kaynaklanan ve bazı insanlarda farklılık arzedip görülebilen, ancak bilgi eksikliğinden dolayı izah edilmekte zorlanılan özel durumlar söz konusudur. Bu olaylar, hakkındaki bilginin azlığı nedeniyle olağan üstü görülüp "keramet"[643] olarak isimlendirilmiştir. Ayrıca bununla da kalınmayıp bu olaylar karşısında kişinin dini kimliğine göre bir sınıflandırmaya gidilmiştir. Şayet olayı yaşayan kişi müslüman ise "keramet", müslüman değil ise "istidrac"[644] olarak adlandırılmıştır. Bu şekilde fiilin niteliği değil fâilin kimliği öne çıkarılmıştır.[645] Bu tutuma katılmak mümkün değildir. Ne keramet ne de istidrac olarak isimlendirilen bu olayların mucize ile bir ilişkisi yoktur. Bu olayları anlama ve açıklama konusundaki bilgisizlik, "olağan üstülük" ifadesiyle örtülmeye çalışılmıştır.

---

[641] Lâmişî, ***Kitâbu't-Temhid maa' Şerhi fi Mevadıu'l-Tecrid,*** vr.132 b.
[642] Lâmişî, ***et-Temhid,*** s. 92.
[643] Keramet: Müslüman bir kişi tarafından Allah'ın izni ile meydana getirilen olağan üstü olay. Cürcâni, ***Tarifât***, s. 129.
[644] İstidrac: Gayr-i müslümde, günahın arttırılması gayesi ile onların amaçlarına uygun olarak Allah'ın izni ile ortaya çıktığına inanılan olağan üstü olay. Cürcâni: ***Tarifât***, s. 18.
[645] Akbulut, ***Nübüvvet Meselesi Üzerine***, s. 37.

5.İmamet ve Siyaset

Devlet işlerini yürütme ve düzenleme siyaset olarak tarif edilirken, devlet başkanlığı halifelik veya imamet olarak isimlendirilmiştir.[646] Bu kavramlar, İslam toplumunun erken dönemindeki karışıklarda önemli bir yer işgal etmişlerdir. İlk dönemlerde yaşanan siyasi karışıklıklar, zamanla teolojik farklılaşmayı beraberinde getirmiştir.[647]

Bu kutuplaşmanın temelinde dinin temel kaynaklarından elde edilen verilerden ziyade Hz Peygamber'den sonra meydana gelen siyasi olayların ve Arapların İslam öncesi kültürlerinin etkisi görünmektedir.[648]

Müslüman kültürde var olan yöneten-yönetilen ilişkisinde ya da ortaya atılan hilafet teorilerinde yönetici mutlak kültünü, Tanrıya mutlak itaat, ilahi irade ve ilahi kudret kavramlarının yansımasında bulmak mümkündür.[649] Bu yüzden Müslüman siyasi kültürü, siyasal otoriteyi elinde bulunduran imam ve halifeyi Allah'ın vekili olarak görmüşlerdir.[650]

Teolojik sistemin merkezinde bulunan Tanrı anlayışı, o sistemin politik tasarımlarının da merkezinde yer almıştır. Bu bağlamda Monarşi ile tek Tanrı inancının, Liberal yaklaşımla Deist Tanrı inancının uyuşması dikkat çekicidir.[651] Nitekim İslam toplumunda teolojik alandaki farklı görüşleriyle kelâm ekolleri, siyasi tavırlarında farklılık göstermişlerdir.[652] Ehl-i Sünnet bu konuda bir yandan vesayet

---

[646] Ay, Mahmut,"İmamet ve Siyaset", ***Sistematik Kelam***, İlitam, Ankara, 2005, s.251.
[647] Macit, Nadim, ***Din-Siyaset İlişkisinin Teolojik Yorumu***, Ankara, 1999, s. 39-40.
[648] Rayyıs, Ziyauddin, ***İslam'da Siyasi Düşünce Tarihi***, çev: İbrahim Sarmış, Nehir Yay., İstanbul, 1995, s. 36.
[649] Ay, "Tanrı Tasavvurlarının Politik Tasarımlara Yansıması", s.111.
[650] Ay, "İmamet ve Siyaset", s.253.
[651] Ay, "Tanrı Tasavvurlarının Politik Tasarımlara Yansıması", s. 111-114.
[652] Macit, ***Din-Siyaset İlişkisinin Teolojik Yorumu***, s.83-90.

teorisini reddederken diğer yandan hilafetin Kureyşliliği tezini savunmakla ciddi bir çelişki içine düşmüştür.[653]

Neticede imamet gibi siyasi bir mesele dini bir boyuta taşınmıştır.[654] Müslüman toplumda ilk sapmalar bu şekilde siyasi alanda başlamıştır. Siyasal egemenliğin kaynağı Şiilere göre imamlar, Haricilere göre toplum ve Sünnilere göre de bir kabile aracılığıyla Allah'a dayanmaktadır.[655]

Lâmişî, imametin toplum halinde yaşayan insanlar için gerekli olduğunu düşünmektedir. Çünkü Müslümanlar içerisinden işleri düzenleyecek, şer'i ahkâmı açıklayacak, hak sözü yükseltecek, toplumu kötülükten uzak tutacak bir lidere ihtiyaç vardır.[656] Görüldüğü üzere Lâmişî imamete olan ihtiyacı dini vazife ve selahiyyeti göz önüne alarak açıklamaya çalışmıştır. Oysaki imamet kavramı her ne kadar ilk başlarda dini liderlik olarak algılansa da idari ve askeri boyutu görmezlikten gelinemez. Nitekim dikkatle incelendiğinde imamet müessesinin zaman içerisinde tamamen idari ve askeri bir boyut kazandığı görülecektir.

Lâmişî, imametin olmaması halinde güçlü insanların zayıf insanları ezeceğini, adalet ve hukukun kalmayacağını zulmün yaygınlaşacağını düşünmektedir. Ona göre böyle bir durumda bazı insanlar diğerlerine karşı azgınlık

---

[653] Evkuran, Mehmet, ***Sünni Paradigmayı Anlamak***, Ankara, 2005, s. 114.
[654] Akbulut, ***Sahabe Dönemi İktidar Kavgası***, s. 107.
[655] Akbulut, "Kur'an-ı Kerim Açısından Egemenlik Meselesi", ***İslami Araştırmalar***, 1995, Sayı 4, s.150. Dikkatle incelendiğinde Hz. Osman ve Hz. Ali zamanında çıkan olayların dini değil, siyasi oldukları görülecektir. Ancak zamanla bu siyasi olaylar, dini ve itikadi bir çehreye dönüşmüştür. Her grup kendi tarafının haklılığı için dinden delil getirme gayretine düşmüştür. Nitekim bu iç çekişmeler sırasında Hâşimiler imametle nübüvvet arasında bir ilişki kurmuşlar, bu zihniyet onlarda imametin onlar için peygambere yakınlıklarından dolayı bir hak olduğu fikrini doğurmuştur. Bu fikir imamet konusunda Şii yaklaşımların temelini oluşturmuştur. Akbulut, ***Sahabe Dönemi İktidar Kavgası***, s. 51.

[656] Lâmişî, ***et-Temhid,*** s. 148.

yapar, bu ise fitne ve sıkıntıları ortaya çıkarır.[657] O, Bakara süresinin 251 ayetinde geçen "*Allah bazı insanları diğerlerinden def etmeseydi, yeryüzünde fesad ortaya çıkardı."* ifadesini imametin gerekliliğine delil olarak alır. Yine o sahabeden Ali b. Ebi Talib'in "insanlar, bir yönetim olmadan felah bulamazlar" dediğini söyler.[658]

Lâmişî, imametin gerekliliği ile ilgili bunca delile rağmen Ebi Bekir Asâm, Hişam b. Amr gibi Kaderiyye'nin ileri gelenlerinin "imamlık makamı gerekli değildir" şelindeki görüşlerini de aktarır.[659] Onlar, imametin insanların zülmünden korunmak için gerekli olduğu görüşünü benimsemişlerdir Yine onlara göre, zalimlerin zülmünden sakındırılması, hakların korunması açısından imamın olması, olamamasından daha evladır. Yani böyle bir durum yoksa imama da gerek yoktur. Bu da imametin sosyal bir gereksinim olduğunun açık bir ifadesidir. Nitekim Lâmişî, Mâturîdîlerin imametin gerekli olduğu görüşünde olduklarını açıklamaktadır. Çünkü Hz Peygamberin vefatından sonra onun sahabeleri imamlık makamının gerekliliği üzerine ittifak etmişlerdir. Aralarından herhangi bir grup diğer bir gruba imamet makamının gerekliği husunda muhalefet etmemiştir. Bu imametin gerekliliğinin nakli delilidir.[660] Ancak yine de onlar aralarında kimin imam tayin edileceği konusunda ihtilaf etmişlerdir. Ona göre bu bilgilerden çıkarılacak önemli sonuç, Sahabe devrinde imamlık yani devlet başkanlığı müessesinin gerekli görüldüğüdür. Lâmişî, bu olayların müslümanlara imametin vacip olduğunu gösterderdiğini düşünür.[661]

Bu şekilde imametin gerekliliği ortaya konduktan sonra karşımıza çıkan asıl problem kimin imam olacağı meselesidir. Lâmişî bu konularda birbirinden farklı

---

[657] Lâmişî, ***et-Temhid,*** s. 149.
[658] Lâmişî, ***Akâidu'l-Lâmişî,*** vr. 41b.
[659] Lâmişî, ***Akâidu'l-Lâmişî,*** vr. 41b. vd.
[660] Rayyıs, ***İslam'da Siyasi Düşünce Tarihi***, s.124.
[661] Lâmişî, ***et-Temhid,*** s. 149.

birçok görüşün ortaya atıldığı düşüncesindedir. Nitekim Ehli Sünnet'e göre imamın Kureyş kabilesinden olması gerekir. Rafiziler'e göreyse imam ancak peygamberin de içlerinden geldiği Kureyş kabilesinin Beni Haşim kolundan olabilir. Lâmişî, bu ifadeyle onların Hz.Ali ve oğullarını kasdettiklerini söylemektedir. Ravendi ise bir çeşit veraset olan vâsilik sistemini ispatlamaya çalışmıştır. Ona göre bu Abbas ve oğullarında gerçekleşmiştir. Bununla amaç devlet başkanlığı makamına gelecek imamın nesebinin peygamber soyuna dayanmasıdır. Lâmişî, Mervan b. Ebi Hafsa'ya dayanan imamet görüşünün genel bir veraset olduğu fikrini de aktarır.[662]

Lâmişî, imamet konusunda rivayet edilen bir hadisi kabul eder. Ona göre bu hadiste Rafizilerin iddia ettiğinin zıddına bir kabileyi özelleştirmek yoktur. İmamın masum olması gibi bir şart, imametin sıhhat şartlarından biri olarak sayılmaz. Bu konuda Hz. Peygamberden rivayet edilen bu hadisi kendine delil alır. Bu hadis, müslüman olmak kaydıyla iyi veya kötü olarak bilinen herkesin arkasında namaz kılınacağından bahsetmektedir.[663]

Lâmişî'ye göre imametin sıhhati için ismet şart koşulamaz. Çünkü ona göre ismet ancak peygamberlerde bulunan bir vasıfdır. Peygamberler hak dini, Allah'ın mesajını tebliğ etmişlerdir. Eğer bunu yaparken ismet sıfatıyla vasıflanmaz ve masum olmazlar ise, belki yanılarak belki kasti olarak yalan yanlış bilgi vereceklerdir. Peygamberlerin sözlerinin güven içerisinde kabul edilmesi

---

[662] Lâmişî, ***et-Temhid,*** s. 150. Halifelik ve imamet kavramları arasında içlem-kapsam irtibatı olup, her halifenin imam olmakla beraber her imamın halife olmadığı meselesidir. Diğer yönden halife olan kişi, Hz Peygamberin ya da Allah'ın vekili değil toplumun vekili olmalıdır. Halifelik seçimi peygamber adına değil toplum adına yapılmalıdır. Tarihsel süreç içerisinde imamet meselesinde farklı tutumlar söz konusu olmuştur. Onu nassa dayandıranlar olduğu gibi, halka bırakanlar veya her iki tavrı birleştirenler olmak üzere üç ana yaklaşım söz konusudur. Akbulut, ***Sahabe Dönemi İktidar Kavgası***, s. 75-107.

[663] Lâmişî, ***et-Temhid,*** s. 150.

gerektiğinden dolayı insanlar ondan duydukları her şeye tartışmasız inanırlar. Bu şekilde bir durumda dalâlet ve sapıklık ortaya çıkabilir. Böylece, var olma amacı, insanları sapıklık ve dalâletten kurtarmak olan risalet müessesi insanları yanlışa götürmüş olur. Lâmişî Hz. Peygamberden sonra imamların söz ve davranışları hakkında tartışmalar olduğunu ve bunların tabi karşılanması gerektiğini düşünür. Ancak o, ismet anlayışının peygamberlik için şart olduğunu, imamlık için böyle bir şartın olmadığını vurgular. Çünkü imamların haram ve helal kılma ya da yeni helal ve haramları bildirme yetkileri yoktur. Onlar Allah'ın kitabında bildirdiği Hz. Peygamberin uyguladığı yolu takip ederler. Kitap ve Sünnet'e uygun uygulama da bulunurlar. Bu açıdan imamlar için ilk vazifenin resulü taklit olması hasebiyle ismet sıfatına gerek yoktur. Çünkü Kuran ve Sünnet ortadadır. Zaten imanın söz ve davranışları bunun dışına çıkmamalıdır. Şayet çıkarsa halk tarafından itibar görmez, tenkide uğrar. Sayılan bu nedenlerden dolayı imamların masumluğu şartı aranmaz. Onlar yeni bir şey getirmezler ancak var olanı uygulamaya devam ederler.[664]

Lâmişî, sayılan vasıfların imamlar için şart olamayacağını söyledikten sonra imamda aranacak vasıflar üzerinde durur. İmam için hükümlerinde âlim, âdil ve müctehid olması, haram ve helalin arasını bilen olması, kötülük ve pislikten uzak duran olması gibi şartların koşulup koşulmayacağını tartışır. O bu konudaki görüşünü Mâtûrîdi'ye dayandırır ve onun bu şartları kabul ettiğini, kendisinin de sayılan bu vasıfların imamda bulunması gerektiği düşüncesinde olduğunu söyler.[665] Aynı

---

[664] Lâmişî, ***et-Temhid,*** s. 151.

[665] Mâtûrîdi'ye ait olan "*Kitabu't-Tevhid"* adlı eserde imamet konusu mevcut değildir. İmamet konusunun "*Kitabu't-Tevhid"* de olmaması Lâmişî'nin Mâtûrîdi'ye ait başka bir eserden veya bu eserin asıl ve tam nushalarının birinden bu fikirleri aldığı sonucuna götürür. Çünkü bu gün itibariyele elimizde bulunan ve tek nushası olan bu eserin imamet bahsi eksiktir. (Bkz. Mâtûrîdi, ***Kitabu't-Tevhid***.) Ancak Mâturîdi'nin yaşadığı dönemde imamet meselesinin yoğun şekilde tartışıldığı bir hakikattir. Hanefi- Mâturîdi geleneğinin kurucusu olan Mâturîdi'nin bu konuda ki

zamanda o, Ebû Mûin Nesefi'nin *"tabsıra"* isimli eserinde bu vasıfları imamet için rağbet edilen sıfatlar olarak saydığını da dile getirir.[666] Lâmişî, Nesefi'nin imamda olması gereken vasıflar diyerek saydığı özelliklerin imamet için şart olmadığı düşüncesindedir. Çünkü bu şekilde vasıfları taşımak şart ise bu vasıfları taşımayan kadıların da azledilmesi gerekecektir. Çünkü onlarda kamu hizmeti yapmaktadırlar. Ancak kadılar bu vasıfları taşımadıkları için azledilmeden görevlerine devam edebiliyorlarsa, aynı şeyin imamet makamında da olması gerekmektedir. İmamet ve kadılık birbirine yakın, hukuki ve idari görevlerdir. Ona göre bir imamda aranması gereken ve olmazsa olmaz vasıflar da söz konusudur. Askeri ve idari işlerde özellikle savaş konusunda yöneticinin güçlü ve cesaretli olması, ülkesini dış ve iç tehlikelere karşı koruması ve adaletle hükümleri uygulaması gerekmektedir.[667] Dikkatimizi çeken, önemli hususu sayılan bu şartların dini değil idari olmasıdır. Lâmişî'ye göre bunlar imam olacak kişi için olmazsa olmaz şartlardır.

Lâmişî klasik kaynaklarda sıklıkla geçen ve Hz Peygambere dayandırılan bir rivayeti de aktarır. Bu rivayete göre Hz Peygamberen sonra hilafet otuz sene ile sınırlıdır. Daha sonrası krallık ve dikdatörlük olarak gelecektir.[668] O aynı zamanda, Hz Peygamberden sonra hilafet makamına oturan halifeleri sırasıyla sayar. Onların hilafetlerinin toplamının otuz yıla denk geldiğini söyler. Nitekim Hz. Peygamberin vefatından sonra ilk halife Ebu Bekir Sıdık'tır. Onun hilafeti sahabenin icması ile sabittir. Lâmişî, sahabelerin Ebu Bekir'in halifeliğine Sünnetin ve kitabın delâleti ile ittifak ettiği düşüncesindedir. Onun hilafetinin Kur'an'dan dayanağı ise *"Araplardan*

---

görüşlerinden bahsetmeden geçmesi düşünülemez. Eğer Lâmişî bu konuda Mâturîdi'den direk bir alıntı yapıyorsa "*Kitabu't-Tevhid"*in günümüze ulaşmayan kayıp imamet kısmından, tevilâttan ya da onun günümüze ulaşmamış bir başka eserinden faydalanmış olabileceğini düşünüyoruz.

[666] Lâmişî, ***et-Temhid,*** s. 151.
[667] Lâmişî, ***et-Temhid,*** s. 153.
[668] Lâmişî, ***et-Temhid,*** s. 153.

muhalefet edenlere de ki!"[669] manasındaki ayettir. Onlar Hz. Peygambere savaş konusunda muhalefet etmişlerdir. Bunun neticesinde Allah, peygamberine şöyle demesini emretmiştir. *"Eğer önceden döndüğünüz gibi dönerseniz elim bir azaba uğratılacaksınız."*[670] Rivayete konu olan topluluk Fars asıllı olan Beni Hanife kabilesidir. Onlar Hz Peygamberden sonra halife Ebû Bekir tarafından savaşa çağrılmışlardır. Bu ayette ifade edilen davet ve bu davete icap ve itaat mecburiyeti icma' ile onun halifeliğine delildir. Lâmişî konuyla ilgili diğer yorumun Ömer b. Hattap ile ilgili olduğunu, onun bu kabileyi Farslılarla savaşa çağırdığını söyler. Onun hilafeti de bu şekilde icma' akdi ile kesinleşmiştir. Bundan dolayı Ömer b. Hattap'a biat etmek gerekir.[671]

Lâmişî, Hz. Ebu Bekir'in imameti ile ilgili birçok olayın vuku bulduğunu düşünmektedir. Hz. Peygamber hastalandığı sırada Hz. Aişe'ye; "*Babana git! İnsanlara namaz kıldırmasını söyle!"* demiştir.[672] O, bu olay ile Hz Peygamber tarafından Hz. Ebu Bekir'in dinen önemli bir makam olan "imamlık" ile onurlandırıldığını düşünür. Ona göre Ali b. Ebi Talip bu yüzden Ebu Bekir için *"Senden Allah resulü dinle ilgili konularda razı idi, bizde dünya işlerinde razıyız."* demiştir.[673]

---

[669] 48 Fetih, 16 (ilk kısımları)
[670] 48 Fetih, 16 (son kısımları)
[671] Lâmişî, ***et-Temhid,*** s. 154. Ancak ayette geçen bedevilerden sefer zamanında geri kalmış olanların Beni Hanife kabilesi olduğunu kabul edip, onlarla bu şekilde muhatap olacak olanın Hz. Ebu Bekir olduğu söylemek, sonraki bir olayla daha evellki bir olay arasında zorlama yoluyla bir ilişki kurma çabası olarak görülebilir. Fetih suresinin 16. ayetinde geçen ifadelerin hilafetle açıktan bir ilgisi yoktur. Bu yüzden bu ayetin Hz. Ebu Bekir'in ya da Hz. Ömer'in halifeliklerine delil getirme çabası, aşırı bir yorum olup doyurucu bilgi içermemektedir.

[672] Tirmizi, ***Sünen***, c V, 573, 3672mad.(Şamile Kütüphane 2 cd si içerisinde)
[673] Lâmişî, ***et-Temhid,*** s. 155.

Lâmişi, kitap ve hadisten getirilen bu delillerin delâleti ile Ebu Bekr'in Ali b Ebû Talib'in halifelik hakkını gasbettiğine dair Râfizi iddianın yanlışlığı ortaya koymaktadır. Bilindiği üzere Ali b Ebû Talib'in ne Ebû Bekir ne de Ömer b. Hattab dönemlerinde halife olmak için bir ayaklanma yapmamıştır. Şayet böyle bir hak gasbedilmiş ve Ali b Ebû Talib susmuş ise bu Lâmişî'ye göre zülümde muvafık olmak, gasba rıza göstermek, batılı uygulamak, emr-i bi'l-maruf nehy-i ani'l-münker prensibinden vazgeçmektir. Böyle bir şey vuku bulmuş ise ilk iki halifenin imamlıkları da dalâlettedir.[674] Ancak Lâmişî, Ali b. Ebû Talib'in Ebû Bekir'e tâbi olmadığı ya da ondan hoşlanmayarak zoraki tâbi olduğunu veya dört beş ay gibi tâbi olmayı geciktirdiği iddiaları olmasına karşın bunların hepsinin batıl olduğunu söyler. Ona göre eğer onun halifelik iddiası varsa ve bunda haklıysa her ne sebeble olursa olsun Ebu Bekir'e tâbi olmaması gerekmektedir. Lâmişî'ye göre kargaşa çıkmaması için imama biat vaciptir. Bu yüzden biat edilen bir imama muhalefet ise haramdır. Zaten Ali b. Ebi Talib'in vacibi bırakıp harama gitmesi de düşünülemez. O da bu şekilde yapmış ve Ebu Bekir'e tâbi olmuştur.[675]

Râfizilerin imamet iddialarını tenkid etmeye devam eden Lâmişî bu iddialarda bulunanların aslında kendi mezheplerini iptal ettiklerini düşünür. Çünkü onlara göre ilk olarak imamın masum olması şartır. İkinci olarak da onun ilim sahibi olması ve bununla amel etmesi gerekir. Fakat Ali b. Ebi Talib onların iddia ettiği gibi davranmamıştır. O kılıçla ayaklanmamış, herhangi bir isyana katılmamıştır. Ali b. Ebû Talib'in böyle bir şeyden uzak durmasının sebebi nedir? O, bu yaşanan olayları ya değiştirmeye ve men etmeye kâdirdir ya da kâdir değildir. Eğer değiştirmeye ve

---

[674] Lâmişî, ***et-Temhid,*** s. 155.
[675] Lâmişî, ***et-Temhid,*** s. 156.

men etmeye kâdir olup bunu men etmezse âsi olur. Âsi ise mâsum değildir ve mâsum olmayan biri onlara göre imam olamaz. Eğer hakkın ikâmesi ve zulmün defedilmesi konusunda âciz ise yani halifeliği elde edemiyor ve halifeyi değiştiremiyor ise icmaya göre böyle bir kişiden imam olamaz. Çünkü âcizdir, kendi hakkını elde edemeyen nasıl olacakta başkalarının haklarını koruyacaktır. Lâmişî'ye göre Ali b Ebû Talib'in Hz. Ebû Bekire karşı isyan çıkartıp savaşmaması ve bundan uzak durması yaşanmış tarihi bir olgu olarak çok önemlidir. Buradan onun Ebu Bekire tâbi olunması gerektiği kanaatinde olduğu sonucu çıkarılmalıdır.[676]

Lâmişî, Hz. Ebu Bekir'in hilafetinin kesinleştiğinde Hz. Ömer'inde hilafetinin kesinleşeceğini düşünmektedir. Çünkü Ebu Bekir sağlığında halife olarak onu bizzat kendisi atamıştır. Bilindiği üzere Ömer b Hattab, herhangi bir kimseyi halife olarak atamamıştır. Bu görevi toplumda ileri gelen altı kişiden oluşan bir şuraya devretmiştir. Bu altı kişi Osman, Ali, Talha, Zubeyr, Abdurrham b. Avf ve Saâd b. Ebî Vakkâs'tır. Lâmişî sayılan bu isimlerin tamamının imamet makamına uygun olan isimler olduğu görüşündedir.[677] O, şura için Hz. Ömer tarafından seçilen bu altı kişinin devlet başkanını seçmek için çaba sarfettiğini ve kendi aralarında dört kişinin üzerinde ittifak ettiği her hangi birinin, geri kalan kişiler ihtilaf dahi etse halife olacağı noktasında anlaştıklarını aktarır. Bu şekilde devlet başkanlığı seçimi yarıdan bir fazlasının oyu ile gerçekleşecektir. Bu altı kişiden Abdurrahman b. Afv, Hz. Osman'a biat etmiş şuranın geri kalan üyeleri buna itiraz etmeyerek razı olduklarını göstermişlerdir.

---

[676] Lâmişî, ***et-Temhid,*** s. 156.
[677] Lâmişî, ***et-Temhid,*** s. 157.

Ebû Bekir'in icma' ile başa gelmesinden sonra Ömer'in atanması devlet başkanı seçiminde nasıl yeni bir model oluşturduysa Osmanın seçildiği şura sistemi de halife belirlenmesi için yeni bir uygulamadır. Lâmişî'ye göre bu şekilde bir uygulama yoluyla Osmanın hilafeti de icma' ile gerçekleşmiştir. O, Osman'ın şehid edilmesinden sonra şura'dan geri kalanlar ve sahabenin diğerlerinin Ali b. Ebi Talib'in imameti üzerinde birleştiklerini aktarır. Onların bu şekilde biat etmeleri ile yeni halifenin halifeliği de diğerleri gibi teyid edilmiştir.[678] Lâmişî, şura'da bulunan kişilerin anlaşma ve uzlaşıyı tercih eden biât ehli olduklarının altını çizer. O burada Ali b. Ebû Talib'e biat etmeyip muhalefet eden bir gruptan bahsetmemektedir.

Lâmişî, devlet başkanı olarak gösterilen bir kişiye herkesin biatının şart olmadığını düşünmektedir. Ona göre hilafetin böyle bir sıhhat şartı yoktur. Bu anlamda imametin gerçekleşmesi için icmanın olması da gerekmemektedir. Bunun için ümmetten bir kısım insanın, hilafet konusundaki biâtları yeterlidir. Geri kalanların imamet makamına önerilen kimseyi doğrulamalarına gerek yoktur. Toplumda itibar sahibi, ilmen ve ahlâken vasıflı bir grubun kararı toplumun icması yerine geçmektedir.[679]

Lâmişî, Ehl-i Sünnet'in ısrarla takip ettiğini gördüğümüz olguyu inanç objesi haline getirme yaklaşımını benimsemiş, halifeler arasında klasik fazilet sıralaması yapmıştır. O, imamet makamına tarihi ve siyasi geçiş sırasını aynı zamanda fazilet sırası olarak değerlendirmiştir. Lâmişî bu konuda bir açıklama getirmiştir. İnsanların ahlak olarak en faziletlisi Hz Muhammed, ondan sonra diğer peygamber ve nebilerdir. Onlardan sonra insanların en hayırlısı Hz Peygamberin ümmetidir.

---

[678] Lâmişî, ***et-Temhid,*** s. 157.
[679] Lâmişî, ***Kitâbu't-Temhid maa' Şerhi fi Mevadıu'l-Tecrid,*** vr. 146-a-146b.

Onların en hayırlısı ise Ebu Bekir, Ömer, Osman ve Ali şeklinde sıralanır.[680] Ancak Râfiziler Ali b. Ebû Talib'i Ebu Bekir başta olmak üzere tüm sahabenin önüne geçirirler. Ehl-i Sünnet'ten bazıları da Ali'yi Osman'ın önüne geçirmişlerdir. Bu tip tarihi sıralamalar fazilet sıralaması şeklinde değerlendirildiğinde beraberinde bir takım problemleri doğurur. Mevcut iddaların dayandığı bazı zayıf rivayetler söz konusudur. Lâmişî bu rivayetlerden birkaç tanesini aktarır ve değerlendirir.[681]

Bu rivayetlerin birinde Hz. Peygamber güzel bir yemek yerken, *"Allah'ım sana en sevimli olan kulunu bu yemeği beraber yememiz için bana gönder"* diye dua etmiştir. Bunun akabinde Ali b. Ebû Talip Hz. Peygamberin bulunduğu odaya girmiştir.[682] Bu rivayete göre Allah'ın en sevdiği ve en faziletli kulu Ali b. Ebû Talip olmaktadır. Rivayeti doğru kabul edenlere göre Ali b. Ebû Talip, Hz. Peygamberin sahabesi içerisinde yüce bir yere sahiptir. O, bir kısım sahabe gibi hayatının bir döneminde bir an olsun şirk koşmamıştır.[683] Bu ve benzeri rivayetler hemen hemen dört halife ve başkaları için de gelmiştir. Bir başka rivayette ise ümmetin en hayırlılarının Ebu Bekir, Ömer, Osman ve Ali olduğu aktarılır.[684]

Lâmişî, Hz Peygamberin Allah'a hitaben söylediği iddia edilen "bana en sevdiğin kulu gönder" sözünün sahihliğini tartışır. Çünkü bu rivayete göre Hz. Ali diğer tüm peygamberlerden faziletli gösterilmiştir. Oysa Lâmişî'ye göre bir fazilet sıralaması yapılacaksa bu Hz. Peygamber, diğer peygamberler, büyük melekler,

---

[680] Lâmişî, ***et-Temhid,*** s. 158.
[681] Lâmişî, ***et-Temhid,*** s. 158.
[682]Tirmizi, ***Sünen,*** Cilt. V, s. 595.

[683] Lâmişî, ***et-Temhid,*** s. 159.
[684] Buhari, ***Sahih Buhari***, Cilt V, s. 5.; Hakîm es-Semerkândî, Ebi Kasım İshak b. Mahmud, ***Sevâdü'l-Âzam fi'l-Kelam***, İbrahim Efendi Mat., trs., s.17.

insanların hasları, diğer melekler ve son olarak sıradan insanlar şeklinde olmalıdır ve bu düşünce Ehl-i Sünnet'in büyük çoğunluğun kabulüdür.[685]

B.MEAD

Ahiret inancının, İslam inançları açısından önemli bir yeri vardır. Ahiret inancı veya mead olarakta isimlendirilen bu alan tamamıyla gayp âlemi ile ilgilidir. İslam Kelâmında "semiyyât" diye isimlendirilen ve aklın bilgi üretme alanı dışında olan bu sahaya gayb alanı da denir.[686] Kelâmın diğer iki temel konusu olan ilahiyat ve nübüvvet çoğunlukla insan için somut şeyler ifade eder, çünkü onlar görülebilir âlemden bahsetmektedirler. Ahiret meselesi ise tamamen soyut ve gayp âlemi ile alakalıdır. Bu konu gaybe iman problemi ekseninde değerlendirir.

Ahiretin varlığı ve dünyanın sonunun ne olacağı konusunda ciddi tartışmalar olmuştur. Mâturîdi kelâm geleneği bu konuları var olan ve gerçekleşecek, inanılması gereken meseleler olarak kabul etmiştir. Nitekim Mâturîdi'nin bu hassasiyetle ahiret konularını işlerken, tartışmalardan uzak durduğu ve meseleyi iman perspektifinde değerlendirdiği görülmektedir. Onun bu tavrından da anlaşılacağı üzere ölüm ile başlayan ahiret yaşantısı, iman alanında olup, üzerinde spekülatif tartışmaların yapılamayacağı sadece inanç konusu olan şeylerdir.[687] Bu yüzden Hanefi-Mâturî gelenekte inanç alanına giren bu konular üzerinde akli tartışmalara girmek yerine bu alan nakle bırakılmış, iman meselesi olarak kabul edilmiştir.

---

[685] Lâmişî, ***et-Temhid,*** s. 158.
[686] Albayrak, Halis, ***Kur'an'da İnsan-Gayb İlişkisi,*** Şule Yay., İstanbul, 1993, s.15.
[687] Yeprem, ***Mâtûrîdi'nin Âkide Risalesi ve Şerhi***, s. 35.

1.Ecel

Ecel kelimesi, süre, an, dönem, müddet anlamlarına gelir.[688] Bu konuyla alakalı olarak kelâm ekollerinin tartışmasının merkezinde maktulun eceli konusu vardır. Nitekim Ehl-i Sünnet'e göre öldürülen kişi eceli ile ölmüştür. Eğer kişi, ömrünün sonlandığı an olan ecelinden farklı bir zamanda ölseydi, sözü edilen ilk ölüm anı kişinin eceli olamazdı. Bu şekilde bir kabul aynı zamanda varsayılan ilk ölüm anını belirleyen Allah için acziyet olurdu. Bu açıdan Lâmişî, her hangi bir insan için Allah'ın ilmi ile ayrı bir ecel kılındığı, kişinin bunu yaşamadan öldüğü varsayımlarına karşı çıkar. Ona göre böyle bir iddia Allah'a cehalet nispet etmektir. Nitekim öldürülen kişinin Allah'ın kendisi için biçtiği iddia edilen zamana kadar yaşaması, onun asıl ve tek ecelidir.[689]

Mutezile'ye göre ecelinden evvel öldürülen maktul, asıl eceli ile ölmemiştir. Aslen onun için ayrı bir ecel söz konusudur. Öldürme olayı ile asli ecel öne alınmıştır. Öldürülme zamanı o kişi için yeni bir ecel anıdır. Eğer *"katl"* olayından sonra kıyas ve diyet gerekiyorsa ölen eceli ile ölmemiştir. Şayet ölen eceli ile ölmüş olsaydı, kâtilden bu şekilde diyet veya kısas istenemez, eceli ile ölen bir kimsenin ölümü *"katl"* diye isimlendirilemezdi.[690] Bu bağlamda kâtile kısas ve diyetin gerekmesi fiilin böyle işlenmesinden kaynaklanır. Ancak ölüm ecel ile olsaydı, ecel yerine geldiğinden dolayı kısas ve diyet gerekmeyecekti ve ölüme vesile olan insanlar da kâtil olmayacaklardı.

---

[688] İbn Manzur, ***Lisânu'l-Arab***, Cilt 11, s.11;Karadeniz, Osman, ***Ecel Üzerine***, İzmir, 1992, s.13.
[689] Lâmişî, ***et-Temhid,*** s. 105.
[690] Lâmişî, ***et-Temhid,*** s. 105. Kadı Abdülcabbâr, ***Şerhu Usuli'l-Hamse***, s. 530-531.

Hanefi-Mâturîdi geleneğe göre Mutezile'nin "öldürülen kişi ecelinden önce ölmüştür" iddiası yanlıştır. Öldürme fiilinden dolayı kâtile kısas ve diyetin gerekmesi ölümün öne alınmasından ya da geciktirilmesinden dolayı değil, Allah'ın yasağının çiğnenmesinden dolayıdır. Mâturîdi anlayışa göre bu konu fiillerin yaratılması meselesiyle aynı doğrultuda değerlendirilmelidir. İnsan fiilin yaratıcı ise, ancak o zaman var olan ecelini keser, öne alır ya da geçiktirebilir. İnsan fiillerinin yaratıcısı Allah ise, o zaman insan her ne şekilde ölürse ölsün eceli ile ölmüş olur. Çünkü ölüm anı onun için eceldir ve bunu o belirlemez. Onu ancak tüm fiillerin hâliki olan Allah belirler.[691]

Lâmişî, Mutezile'nin bu konudaki görüşlerine karşı çıkar ve bu şekilde bir ölümün dahi kişinin eceli ile ölümü olduğunu, ancak ölümün "katl" sonucunda gerçekleşmesinden dolayı diyet ve kıyas gerektiğini düşünür. Çünkü kâtil Allah'ın yarattığı bu fiili iktisap etmiş, Allah da âdeti gereği bu fiilin sonucunda ölenin ruhunu almıştır. Ancak Allah'ın yarattığı fiili kesb etmesinden dolayı sorumlu olan kâtil, yaptığı olumsuz davranışla Allah'ın koyduğu sınırı aşmış ve günah işlemiştir. Bundan dolayı işlediği bu suçun cezasını da hak etmiştir.[692] Bu yüzden Lâmişî'ye göre "katl" olayında kıyas ve diyetin gerekme sebebi öldürülen kişinin eceli ile ölüp ölmemesi değil, kişinin haddi aşarak haram olan büyük günahı yani öldürme fiilini işlemesidir. Ölüm nereden ve ne şekilde gelirse gelsin, var olan ölüm anı o kişinin ecel anıdır.[693]

---

[691] Subki, ***es-Seyfu'l-Meşhûr fi Akideti Ebî Mansûr***, s. 90.
[692] Lâmişî, ***et-Temhid,*** s. 104.
[693] Lâmişî, ***et-Temhid,*** s. 105.

Mutezile'ye göre şayet öldürülen kişi eceli ile ölmüş olsaydı, öldüren kâtil olmaz, ölen için de kısas ve diyet aranmazdı.[694] Ehl-i Sünnet'in geneline göreyse "katl" fiili yani öldürme hadisesinde öldürülen ve öldüren bulunur. Bu fiilin hukuki boyutu ise yasaklanan bir fiilin işlenmesinden kaynaklanır. Katl fiili her ne gerekçe ile işlenire işlensin yasaklanmıştır, işlenmesi hukuki yaptırım doğurur.[695] Nitekim kısas ve diyet bu fiilin sonucunda ortaya çıkan problemin çözümü için önerilen yaptırımlardır.

Lâmişî bu konunun fiillerin yaratılışı meselesi ile benzerlik arzettiğini söyler. Ehl-i Sünnet'in buradaki bakış açısı, ecelin bittiği anda Allah'ın insan için ölümü yaratacağı fikrine dayanır. Ancak Mutezile bu konuya farklı bir yorum getirmiştir. Onlara göre kişinin öldürülmesi anında ölüm hadisesinin ortaya çıkması için kulun ölüm filini yaratacak bir kudreti olmalıdır.[696]

Mutezile'nin bu düşünce tarzının Allah'ın her şeyi kuşatan ilmine zarar verdiği söylenebilir. Çünkü kul, Allah'ın onun eceli olarak bildiği ilk anda değil, başka birinin müdahalesi ve tercihi ile farklı bir zamanda can verir. O zaman şu soru akla gelmektedir. Allah, kulun yeni ecelini biliyor mudur? Eğer biliyorsa bu Allah'ın ilminde bir değişiklik oluşturmaz mı? Allah'ın kulun ecelini bilmemesi düşünülemez. Bunun aksini düşünmek Allah'a cehalet izafe etmektir, bu da Allah için muhaldir. Kulun eceli ile ilgili Allah'ın bildiği şeylerin değişmesi onun ilminde bir değişiklik yapmaz.[697]

---

[694] Kadı Abdulcabbâr, ***Şerhu'l-Usuli'l-Hamse***, s. 531.
[695] Harputî, ***Tenkîhu'l-Kelam fi Akaid-i Ehl-i İslam***, 220-221.
[696] Lâmişî, ***et-Temhid,*** s. 105.
[697] Bu aynada yansıyan nesnenin aynada değişiklik yapmayıp, ancak görüntünün değişmesi gibidir. Bu konuda İslam filozoflarının Allah'ın ilminde her hangi bir değişikliği kabul etmemek ve çözüm

Lâmişî bu tartışmaların daha fazla derinine girmez. Ona göre bu mesele aslında bir insan fiilidir. Dolayısıyla insan fiili gibi değerlendirilmelidir. Kişinin başına gelecekleri şüpesiz ki bilen Allah onun ecelini de bilmektedir. Bu anlamda ecel bir tekdir, değişmez ve tehir edilemez.

2.Kabir Hayatı ve Suâli

Tartşılan kelâmi meselerden biri de kabir hayatıdır. Ancak kabir hayatının varlığını kabul edenlerin delillerinin, ayetlerden daha çok hadislere dayanması dikkat çekicidir.[698] Kabir hayatını kabul eden Ehl-i Sünnet'e göre kâfirler ve müminlerden bazı âsiler için kabirde azab vardır. Nitekim Kur'an'da Allah *"onlar sabah akşam ateşe arz edilirler."* diye buyurmuştur[699] Bu kabir hayatının olduğunun delidir. Çünkü ateşe arz edilme hadisesi kıyametten önce gerçekleştiğine göre, kıyametten önce küfür sahiplerinin ateşe arz edileceği yer kabirden başka bir yer değildir. Ehl-i Sünnet'in bu konudaki diğer delili ise bir hadistir. Hz. Peygamberden geldiği kabul edilen rivayet, *"Bevilden uzak durunuz. Çünkü kabir azabının çoğunluğu onun sebebiyledir."*[700] şeklindedir. Lâmişî zikredilen ayet ve hadisten hareketle Ehl-i Sünnet'in kabir azabının varlığına kanaat getirdiğini söyler.[701]

Cehmiyye ve Mutezile kabir azabını inkâr etmişlerdir. Onların bu konudaki şüpheleri, elem ve lezzetin can olmayan birine ulaşmasının imkânsızlığı fikrinden kaynaklanmaktadır. Onlara göre bunun olabileceği iddiasıyla soru sormak ve

---

üretmek için O'nun cüzziyatı değil külliyatı bildiğini iddia ettiklerini görmekteyiz. Gazali, ***Tehâfütü'l-Felâsife***, s.136-138.

[698] Kılavuz, ***İslam Akaidi ve Kelama Giriş,*** s.332-336 ; Esen, Muammer-Ay, Mahmut, "Ölüm ve Sonrası", ***Sistematik Kelam***, İlitam, Ankara, 2005, s. 321.

[699] 23 Mümin, 46.

[700] İbn Mace, ***es-Sünen***, Cilt I, s. 61.

[701] Lâmişî, ***et-Temhid,*** s. 120.

mümkün olduğundan bahsetmek muhaldir.[702] Ancak Lâmişî'ye göre Kur'an ayetleri bu konuda açık olup inkârına imkân yoktur. Allah bir fiilden dolayı kulun bir kere yargılayıp, bir kere cezalandırır. Bir fiilden dolayı iki kere yargılnıp iki kere cezalandırılmak ise adalet değil, zülümdür. [703]

Lâmişî bu konuyu Allah'ın kudreti bağlamında değerlendirir. Hanefi-Mâturîdi geleneğin görüşünü benimser. Ona göre kabir hayatını var etmek Allah'ın kudretindedir. O bunu ayetlerinde vadetmiş, Hz. Peygamber de bunu bildirmiştir. Bu açıdan nimetlerin zevk ve rahmetini, azabın elemi ve sıkıntısını tadacak kadar, bir çeşit hayatın iadesi Allah için imkânsız değildir. Lâmişî'ye göre kabirde ölü için kısmi bir hayatın yaratılması söz konudur. *"Onlara büyük azabın ötesinde yakın azabı tattıracağız."*[704] manasındaki ayetle de bu kasdedilmiştir.[705] Çünkü hayat olmadan insanın hislerinin lezzet ve elemi idrak etmesi söz konusu olmaz.

3.Allah'ın Âhirette Görülmesi

Lâmişî, Hz. Musa'nın Allah'ı görme talebi olduğu, O'nun emri ile dağa baktığında Allah'ın tecellisinden dağın eridiğini gördüğünü, ondan sonra talebine verilen cevapla isteğinden bu dünyada vazgeçtiğini, ancak O'nu ahirette görebileceğini düşündüğünü kabul eder.[706] O, yaşanmış böyle bir vakıa varken, Allah'ın görülmesinin mümkün olmadığını söyleyen kimsenin aynı zamanda Hz. Musa'nın Allah'ı bilmediğini iddia etmiş olacağını savunmaktadır. Çünkü

---

[702] Kadı Abdulcabbâr, ***Şerhu'l-Usuli'l-Hamse***, s. 494-495.
[703] Lâmişî, ***et-Temhid,*** s. 120.
[704] 32 Secde, 21.
[705] Lâmişî, ***et-Temhid,*** s. 120.
[706] Lâmişî, ***Kitâbu't-Temhid maa' Şerhi fi Mevadıu'l-Tecrid,*** vr. 131b.

peygamber olan Musa, Allah'tan böyle bir istekte bulunmuş, istekte bulunabilme hususunda terettüt etmemiştir.

Lamişî'ye göre Allah'ı peygamberlerinden daha iyi hiç kimsenin bilemeyeceği göz ardı edilmemelidir. Bir peygamber olarak Hz Musa Allah'ı O'nun izin verdiği ölçüde tanımış ve hakkında bizim elde edemediğimiz bir takım bilgilere ulaşmıştır. Bu tecrübî bilgiler ışığında Hz Musa'nın talebi mantıklıdır. Bu bağlamda Allah'ın insanlar tarafından görülemeyeceği yönündeki fikir, bu konuda verilmiş yanlış bir hükmü içerir.[707]

Lâmişî, Allah'ın insanlar tarafından görülmesi anlamına gelen "rüyetullah" ı Allah'ın bir sıfatı olarak değerlendirir. Ona göre Allah'ı sıfatları ile bilmeyen ya da sıfatları dışında bir sıfatla bilen Allah'ı bilmiyordur.[708] O'nun Allah'ın görülmesi hadisesini, "rüyet" olarak kavramlaştırıp, bunu Allah'ın bir sıfatı olarak değerlendirmesi oldukça dikkat çekicidir. Var olanın görülebilir olması fikri, kelâmcılar tarafından kabul görmüştür. Aslen bu fikir, Allah'ın görülmesi ile ilgili tartışmalar neticesinde ortaya çıksa da sunulan argümanlar Allah'ın tanınıp bilinmesi için görülmenin olmazsa olmaz bir şart olmadığını ortaya koymaktadır.

Lâmişî, Allah'ın görüleceği hususunda kanaat bildiren Ehl-i Sünnet taraftarlarının argümanlarını sıralar. Kur'an'dan "*O gün öyle yüzler vardır ki Rablerine bakacak ve ışıl ışıl parlayacaklardır."*[709] ayetini delil alır. Ona göre bu ayetin işaret ettiği olay, kıyamet günü hesaptan sonra vuku bulacaktır. Rablerine bakacak olan gözler ifadesi ile de O'nun görüleceği kasdedilmiştir. Lâmişî bu

---

[707] Lâmişî, ***et-Temhid,*** s. 79.
[708] Lâmişî, ***et-Temhid,*** s. 80.
[709] Kıyame, 22-23.

konudaki düşüncelerini Hakîm et-Tirmizî'den ve Ebû Mûin en-Nesefi'nin görüş ve düşünceleriyle de destekler. Onun aktardığına göre Tirmizî, Hz Peygamberin ashabından İbn Mesud, İbn Ömer, İbn Abbas, Suheyb, Enes, Ebu Musa el-Eş'ari, Ebu Hureyre, Ebu Saad el-Hudri, Ammar b Yasir, Câbir b Abdullah el-Ensari gibi sayıları yirmi bire ulaşan kişi rüyet konusunda ittifak etmiştir. Bu rivayet rü'yetin var olacağının delilidir. Çünkü sayılan bu isimlerin hepsi güvenilir insanlardır.[710] O, bu konuda kendi düşüncesini teyid amaçlı Nesefi'den bir alıntı yapar. Nesefi'nin *"et-Tabsıratü'l-Edille"* isimli eserinde de sayılan bu sahabelerin son derece güvenilir olduklarını, onların rivayetlerinin yalanlanma imkânı ve ihtimalinin olmadığını belirtir.[711]

Lâmişi'ye göre konuyla ilgili Hz. Peygamberden nakledilen diğer rivayetler de söz konusudur. Bu rivayetlerin birinde *"Soğuk bir gecede Ayı nasıl berrak olarak görüyorsanız, görüşünüzü engelleyen bir şey olmaksızın Rabbinizi de öyle göreceksiniz."*[712] şeklinde bir ifade vardır. Lâmişî, görüş anında izdiham olmayacağı, bunun metinde anlam olarak var olduğu fikrindedir. Bu kelimenin kullanılmasındaki amacın ise insanların görme anında birbirlerine engel ve sıkıntı olmayacaklarının bildirilmesidir.[713]

Allah'ın görülmesinin ispatı konusunda Ehl-i Sünnet ekollerinden Mâturîdiler ve Eş'ariler ayrışırlar. Mâturîdilere göre rüyeti akli olarak ispat etmek mümkün değildir. Fakat rüyeti nakli olarak ispat mümkündür.[714] Ancak Eş'ariler bunun aklen

---

[710] Lâmişî, ***Kitâbu't-Temhid maa' Şerhi fi Mevadıu'l-Tecrid,*** vr. 130b.
[711] Lâmişî, ***et-Temhid,*** s. 80.
[712] Wensick, ***Mucemü'l-Müferres***, Cilt II, s. 205.
[713] Lâmişî, ***et-Temhid,*** s. 81.
[714] Adam, ***Necmu'd-din Ömer en-Nesefi ve Akidesi,*** s. 81.

de ispat edilmesini mümkün görmüş ve bu doğrultuda çaba sarf etmişlerdir.[715] Mâturîdi anlayışa göre rüyetullahın olacağına dair nakli deliller vardır. Nitekim *"Yüzler vardır ki o gün parlayacaklar, rablerine bakacaklardır."*[716] manasına gelen ayette geçen "Allah'a bakmak" ifadesi O'nu gözle görmek anlamınadır.[717] Bu ve benzeri nakli deliller rüyetin olacağının isbatınadır. Ancak rüyeti akli delillerle ortaya koymak ve bu yolla aksini iddia edenlerin görüşlerini çürütmek mümkün değildir. Oysaki Eş'ariler bunu akli delillerle ortaya koymaya çalışmışlardır. Onlara göre Allah vardır, o halde görülmelidir. Burada görmenin illetinin "vucud" olduğu belirtilmiştir.[718]

Hanefi-Mâturîdi anlayışa göre ahirette Allah'ın görülmesinin akılla bilinemeyeceği, bunun ancak nakle dayandığı açıktır. Bu yüzden rüyetin aklen caiz olduğunun delillendirilmesi, naklen de vucubiyetinin ortaya konması gerekmektedir.[719]

Lâmişî rüyetle ilgili nakli delilleri verdikten sonra bir takım akl delileri de sıralar. Doğrusu bu tavrı ile o Eş'arilere yakın bir tutum sergilemektedir. Ona göre de rüyet hadisesi varlık ve var olmakla ilgilidir. Ancak cisim, âraz veya cevherle ilgili bir konu değildir. Çünkü biz cevherleri, ârazları ya da cisimleri görebiliriz. Şayet rüyetin sadece cisimde câiz olduğuna dair bir delil olsaydı, rüyet ve rüyetle görünen de cisim olurdu. Böyle bir durumda rüyet edilen, âraz ve cevher olarak tasavvur edilmezdi. Eğer rüyetin câiz olmasının delili ârazda olsaydı, o zaman rüyet ârızi olur, cisim ve cevherler tasavvur edilemezdi. Bu varsayımlardan hareketle Allah'ın

---

[715] Gazali, ***el-İksitâd fi'l-İtikâd,*** s. 92.
[716] 75 Kıyame 22-23.
[717] İbn Kesir, ***Tefsiru'l-Kur'an***, Cilt IV, s.450.
[718] Eş'ari, ***el-Luma'***, s. 37-42.; Cüveynî, ***Kitâbu'l-İrşâd,*** s.71-72.
[719] Mâturîdi, ***Kitâbu't-Tevhid,*** s. 77; Nesefî, ***Tabsıratu'l-Edille***, Cilt I, s. 508-509.

görülmesi de imkânsızlaşırdı. Çünkü O, cevher veya arazla olan bir cisim ya da cisim ve cevherde olan bir araz değildir.[720]

Rüyetüllahın caiz olduğunun akli delili ise mutlak olarak "varlık" kavramıdır. Çünkü varlık kavramı cisim, âraz ve cevher katagorilerilerini ayrım olmaksızın birleştiren bir vasıftır. Burada varlıktan hareketle verilen hüküm "var olanın görülmesi mümkündür" şeklindedir. Bu yüzden Lâmişî, Allah vardır, öyleyse görülmesi caizdir düşüncesindedir.[721] Ona göre mevcudâttan görülemeyen tek şey Allah'ın yok olan için yaptığıdır, onun görülmesi ise zaten mustahildir. Bir kişi bir şeyi gördüğü zaman, hemen yanı başındaki ikinci kişi ilk kişinin gördüğü şeyi göremeyebilir. Bu Allah'ın o şeyin görülmesini, ikinci kişide âdeti üzere yaratmamasından kaynaklanır.[722]

Mâturîdi, rüyet konusunda Mutezileden Kâbi'yi eleştirirken onun görünmeyi insan için olan bir nitelik olarak değerlendirdiğini ve buradan hareketle hataya düştüğünü söylemektedir. İnsan dışında var olup, görünebilen ama farklı özellikler taşıyan melek ve cinler gibi varlıkların mevcudiyeti de söz konudur. Rüyetin şartlarını taşımayan gölge, karanlık, ışık gibi nesnelerin görülmesi bir vakıadır.

---

[720] Lâmişî, ***et-Temhid,*** s. 81.

[721] Lâmişî, ***Kitâbu't-Temhid maa' Şerhi fi Mevadıu'l-Tecrid,*** vr.131a.

[722] Lâmişî, ***et-Temhid,*** s. 82. Mutezile, Hariciler, Neccariyye, Ravendiyye, Zeydiyye gibi fırkalara göre Allah'ın görülmesi imkânsızdır. O'nu herhangi bir kimse dünyada ya da âhirette göremez. Ancak Mutezile taraftaraları rüyetullah konusunda aralarında ihtilafa düşmüşlerdir. Nazzâm ve Kâbi'ye göre Allah, ne nefsini ne de onunla ilgili başka bir şeyi göstermez. Nitekim bu grub, O'nu asla görülen olarak kabul etmez. Çünkü sadece O tüm görülenleri bilir ve kuşatır. Diğer bir gruba göreyse O, nefsini görmez ama başkalarını görür. Başka bir gruba göreyse de O, nefsini görür ama başkalarını göremez. Burada dikkatimizi çeken husus görmek ve idrak edip bilmek kavramlarının birbirine yakın anlamlarda kullanılmasıdır. Mutezile'nin bu konudaki itirazının sebebi Allah'ın görülmesinin mustahil olduğu fikrinden kaynaklanır. Çünkü onlar görmek ve idrak etmek kavramlarını birbirleri yerine kullanmışlardır Mutezile bu görüşüne, şu ayette geçen ifadeden hareketle ulaşır: "*Gözler O'nu idrak edemez, ancak O gözleri idrak eder"* Onlara göre bu ayette açık olarak Allah'ın dünya ve âhirette görülemeyeceği belirtilmiştir. Mutezile taraftarları böylece rüyeti idrak olarak değerlendirip, Allah için imkânsızlığını vurgulamışlardır. Kadı Abdulcabbâr, ***Şerhu Usuli'l-Hamse***, s. 155-157; 6 Enâm, 103.

Allah'ın görülmesini, Enam 103. ayetinden hareketle ispat eden Mâtûrîdi, bu ayette gözlerin Allah'ı görmemesinden değil, ancak O'nu idrak edememesinden bahsedildiğini söyler.[723]

Lâmişî'ye göre Mutezile'nin bu konudaki şüpheleri yersizdir, yetersiz ve sadece akli spekülasyonlara dayanır. Onlar rüyeti, görme aleti ile alakalı bir mesele olarak değerlendirirler. Görme olayının gerçekleşebilmesi için bir takım şartlar gerekir. Gören göz ve görülen nesne arasında bir mesafenin bulunması, görenle görülen arasında bir karşılaşmanın olması, görülenle görenin arasında bir ışığın olması şarttır. Bunlara ilaveten görme fiilinin gerçekleşeceği bir yönün olması, gören ve görülenin sakin veya hareketli olması, görülenin bir renge sahip olması, yine görülenin bir şeye bitişik ya da bir şeyden ayrı olması, görenin görülenin tamamı ya da bir kısmını görmesi diğer şartlar olarak sayılabilir. Ancak Lâmişî sayılan bu seçeneklerin hepsinin Allah için muhal olduğunu düşünür.[724] Çünkü sayılan bu özellikler âlemde belli bir zaman ve mekânda yer tutan cisimler için geçerli olan niteliklerdir. Allah, cisim olmadığı için bu niteliklerin O'nda olacağını düşünmek yanlıştır.

Mutezile, Ehl-i sünnet'in kendi görüşlerini desteklemek için delil aldığı ayetlere itiraz eder. Onlara göre Musa rabbinden onunla rabbini bilebileceği bir ayet ve delil göstermesini istememiştir. Yani o seni göreyim isteğiyle, "bir ayetini göreyim ve zaruri olarak seni bileyim" demeyi kasdetmiştir. Diğer açıdan şayet rüyet talebi Allah'ın görülmesinin imkânına delilse, buna verilen *"beni asla*

---

[723] Mâtûrîdi, ***Kitâbu't-Tevhid,*** s. 79.
[724] Lâmişî, ***et-Temhid,*** s. 83.

göremezsin"[725] şeklindeki cevapla yapılan talep reddilmiştir. Çünkü ayette geçen ifade bu konuda iznin olmadığına açık bir delildir. Nitekim "**لن**"edatı arapçada ebedilik ifade eder.[726]

Ancak Lâmişî bu yaklaşımın yanlış olduğunu vurgular. Çünkü bu ayette Allah, *"beni göremezsiniz"* demiştir, *"benim ayetlerimi* ya da *delillerimi göremezsiniz"* dememiştir.[727] Hz Musa'nın talebi *"seni göreyim"* şeklindedir. Şayet onların kasdettikleri gibi olsaydı Hz. Musa'nın talebinin *"senin ayetini göreyim"* şeklinde olması gerekirdi. Oysaki talep *"seni göreyim"* dir.[728]

Görme fiili için ilk önce görülecek şeyin olması gerekir. Var olmayan bir şeye bakılamaz. Görülecek şeyin varlığı burada asıl şartlardan biridir. Lâmişî, Musa peygamberden gelen bu talebin Allah'ın varlığının delillerinden biri olduğunu vurgular. Lâmişî'ye göre Mutezile'nin "**لن**" edatının kullanımıyla ilgili iddaları yanlıştır ve onların kelimenin bu manaya geldiğine dair ciddi bir delilleri de yoktur. Çünkü "**لن**" edatı, ebedi olarak olumsuz anlamına gelebileceği gibi vakit belirlemeyi de ifade eder. Bu manaya gelebileceğinin delili ise *"Onlar kendi elleriyle yaptıkları işler sebebiyle hiçbir zaman ölümü temenni etmeyeceklerdir"*[729] anlamındaki ayettir. Ancak burada zamanlandırmadan amaç sonsuz bir zaman değildir. Çünkü onlar ahirette ölümü, çektikleri ızdıraptan dolayı arzulayacaklardır. Lâmişî'ye göre bunun delili Zuhruf süresi 77. ayettidir.[730]

---

[725] 7 Âraf, 143.
[726] Kadı Abdulcabbâr, ***Şerhu Usuli'l-Hamse***, s. 156.
[727] Lâmişî, ***et-Temhid,*** s. 83.
[728] Lâmişî, ***Kitâbu't-Temhid maa' Şerhi fi Mevadıu'l-Tecrid,*** vr.131a.
[729] 2 Bakara, 95.
[730] Lâmişî, ***et-Temhid,*** s. 84. *"Ey malik, Rabbin bizim işimizi bitirsin! diye seslenirler."* 43 Zuhruf,77.

Lâmişî'ye göre Mutezile'nin itirazlarının sebebi bu konudaki ayetleri anlayamamaktan kaynaklanır. Bu sıkıntıyı gidermek için ayette geçen "**نظر**" kelimesinin anlamına bakmak yeterlidir. Çünkü Mutezile ayette geçen "**نظر**" kelimesini asli anlamı olan "bakmak" yerine başka bir babta aldığı "beklemek" manasına kabul etmiştir. O zaman ayetin anlamı, bakan değil bekleyen şeklinde değişmektedir. Ancak Lâmişî bunun yanlış olduğunu vurgular. Çünkü beklemek için bir mekân gereklidir, Cennet ise bekleme yeri değildir. Arapça dil grameri dikkate alınıp, "**الي**" harfi ceri ile "**نظر**" fiili arasında bir ilişki kurulduğunda bu kelimenin görmek anlamına geldiği görülür. Bu kelimeye beklemek anlamı vermek ise mümkün değildir. Nitekim Kur'an'da bu kelimenin değişik versiyonları değişik yerlerde ibret[731], beklemek[732] ve görmek[733] anlamlarına kullanılmıştır.

Lâmişî, Mutezile'nin Allah'ın görülemeyeceğine dair delil aldığı ayette geçen *"siz onu idrak edemezsiniz"* ifadesini irdeler. Ona göre bu ayette Allah görülmeyi değil idrak edilmeyi nefyetmiştir. Lâmişî konuyla ilgili olarak, Allah'ın zatının idrak edilemez olduğunu, çünkü idrakin bütün çevresi ile vuku bulacağını, Allah'ın zatının bundan münezzeh olduğunu söylemektedir.[734]

Lâmişi'ye göre Mutezile, Ehl-i Sünnet'in görüşlerine delil aldığı akli delillere de itiraz eder. Onlar, görme olayının ancak cisim için geçerli olduğunu kabul ederler. Bu açıdan bakıldığında Allah, cisim değidir, o halde görülmeyecektir.[735] Onların diğer bir iddiası ise gözlerimizin ârazı göremeyeceğidir. Lâmişî bunun yanlış olduğunu düşünür. Çünkü gözlerimizle siyah ve beyaz arasını, hareketli ile duran

---

[731] 88 Gaşiye, 17.
[732] 6 Enam, 8.
[733] 75 Kıyame, 22-23.
[734] Lâmişî, ***et-Temhid,*** s. 85.
[735] Lâmişî, ***et-Temhid,*** s. 84.

arasını ayırt edebiliriz. Şayet biz her hangi iki şeyi ancak cisim olarak görebilseydik cahil ile âlim arasındaki ayrımı nasıl yapabilecektik. İki şey arasındaki ayrım sadece cisme dayalı değildir. Bu ayrım yapılırken âraz lar da dikkate alınır. Bu anlamda âraz lar, cisimleri diğer cisimlerden ayıran önemli özelliklerdir. Âraz ların görünebileceği kesin olunca, cisimler ve cevherlerin de durumlarının buna benzer olduğu kesinleşmiş olur. Onlar arasındaki asıl birleştirici nitelik ise "varlık"tır. Lâmişî, varlık kavramına bu açıdan sıkça vurgu yapar.[736]

Lâmişî, Mutezile'nin Allah'ın görülemeyeceği konusunda getirdiği akli delillere itirâz eder. Ona göre onların bu konudaki akli delilleri batıldır. Çünkü görme hadisesi, mesafe, karşılaşma ve yön olmaksızın gerçekleşir. Şayet görme hadisesinin gerçekleşmesi için bu şeyler şart koşulursa bu, onlar olmadan "görme" olayının tasavvur edilemeyeceği anlamına gelirki bu da Allah'ın bizi görmesi ile bizim onu görmemiz arasında bu bağlamda bir benzerlik kurulduğu sonucuna götürür. Bu durumda görme için gerekli olan şeyleri O'nun için de aramamız gerekecektir ki bu yanlış bir çıkarımdır. Lâmişî, Mutezile tarafından sayılan görme şartlarını rüyetin gerçekleşmesi için olması gerekli şeyler olarak kabul etmez.[737] Çünkü görülme ve görme hadisesi için bir mekâna ihtiyaç varsa, görme olayı Allah için mustahil olmuş olur. Ayetlerden hareketle Allah'ın mesafe, karşılaşma ve yön kavramlarının dışında olduğu bilinir. Lâmişî, görme hadisesinin, görme organımız olan göz ile gerçekleştiğini vurgular. Ona göre, müminler bir lutüf ve ihsan olarak Allah'ı keyfiyetsiz bir şekilde Cennette göreceklerdir.[738]

---

[736] Lâmişî, ***et-Temhid,*** s. 85.
[737] Lâmişî, ***Kitâbu't-Temhid maa' Şerhi fi Mevadıu'l-Tecrid,*** vr. 131a.
[738] Lâmişî, ***et-Temhid,*** s. 86.

4.Şefaat

Lâmişî, Ehl-i Sünnetin genelinde olduğu gibi şefaati kabul eder ve şefaati büyük günah konusuna bağlantılı olarak değerlendirir. Lâmişî'ye göre peygamberlerden bir peygamber veya Allah tarafından seçilmişlerden birinin şefaati ile affolunma haktır ve ahirette Allah'ın izni ile vukubulacaktır.[739] Lâmişî, Mutezile'nin şefaati kabul etmediğini bu şekilde günahlardan kurtulmayı doğru bulmadığını aktarır.[740] Ancak o, Hz Peygamberden rivayet edilen *"Şefaatim ümmetimden büyük günah sahipleri içindir"*[741] manasındaki hadis ile *"Onların karşılığını vereceğim, iyiliği arttıracağım"*[742] anlamındaki ayetin delaleti ile peygamberin büyük günah sahibi müminlere şefaat edeceğini söyler. Ona göre bu anlamda şefaat, bir yerde yapılanların karşılığının ödül olarak artması ya da ceza olarak azalmasıdır.[743]

Lâmişî, Mutezile'nin nakli delilleri tevil ederek asıl kasdedildikleri anlamın dışına çıkardıklarını ileri sürmektedir. Mutezile'ye göre hadiste geçen "kebire" kelimesi bir şeyin büyüğü olarak değerlendirilmelidir. Bu bağlamda bu "şey" masiyet ya da masiyet dışı bir şey olabilir. Bu şekilde kebire kelimesinden büyük günah değil de başka bir mana kasdedilmiş olması mümkündür.[744] Onlara göre şefaat, Cennetteki müminlerin derecelerinin yükseltilmesi için gerçekleşecektir. Lâmişî, onların bu yaklaşımını şefaati kabul etmemelerine bağlamıştır.[745]

---

[739] Lâmişî, ***et-Temhid,*** s. 126. Krş. Bakıllânî, ***el-İnsâf***, s. 143.
[740] Kadı Abdulcabbâr, ***Şerhu Usuli'l-Hamse***, s.464.
[741] Wensick, ***Mucemü'l-Müferres***, Cilt II, s.151.
[742] 35 Fatır, 30.
[743] Lâmişî, ***et-Temhid,*** s. 126.
[744] Lâmişî, ***Kitâbu't-Temhid maa' Şerhi fi Mevadıu'l-Tecrid,*** vr.140a.
[745] Lâmişî, ***et-Temhid,*** s.126. Mutezile ve Hariciler büyük günah işleyenin affedilmesi anlamına gelen şefaat anlayışını kabul etmezler. Bunun dayanağı ise Allah'ın adaleti, vaad ve vaîd'i dir. Allah'ın daha önce bildirdiği bir şeyden vazgeçmesi ve onu yalanlaması ise mümkün değildir. *"Şefaat edenin*

III. BÖLÜM
TANRI-İNSAN İLİŞKİSİ

A.İNSAN FİİLERİ

1.İnsan Fiillerinin Neliği

İnsan fiilleri ifadesi geniş bir alanı işaret etmektedir. Lâmişî öncelikle fiilin yaratılışı açısından bu konuyu ele almış ve kelâmcıların genel tavrına uygun bir tutum sergilemiştir. O ilk olarak insan filleriyle bağlantılı kavramları tahlil edip açıklayarak konuyu değerlendirmeye başlar. Bunlar irade, meşiet, kudret, kesb ve yaratma kavramlarıdır. Lâmişî, irade kelimesinin "رود" kelimesinden türetildiğini belirtip, fiili seçerek ve isteyerek yapmak anlamında olduğunu söyler.[746] O, diğer bir kavram olan "meşiet" ile iradenin aynı anlama geldikleri ileri sürer. Ayrıca Lâmişî, Kerrâmiyye'nin bu konuda farklı bir düşünceyi benimsediğini aktarır. Onlara göre meşiet Allah'ın ezeli bir sıfatı, irade ise kadîm zâta ait hâdis bir sıfattır. Yani bir şeyi isteyebilmeyi "meşiet", bu isteme gücünün bir şeye tahsisini ise "irade" olarak belirtirler.[747]

şefaati fayda vermez" manasındaki ayetten hareketle vaad ve vaîd'in değişmeyeceği açıktır. Haricilerin buradaki tavrı, şefaatin ancak iman sahibi için geçerli olabileceği, büyük günah sahibinin mümin sayılmadığından dolayı şefaat edilmeye hakkı olmadığı düşüncesine dayanır. Mutezile'ye göre, günahkâr eğer bu dünyada yaptığı kebire'den dolayı af dileyip tövbe etmezse, dünya hayatında dâhil olduğu iman ve küfür arasındaki *"el-menzile beyne'l-menzileteyn"* fikri çerçevesindeki yerinden çıkıp küfür sınıfına girer. Bu fasık müminler için sadece dünyada geçerli bir durumdur. Bu bağlamda ahirette şefaat ise ancak müminlerin derecesini yükseltmek için vardır ve sadece müminleredir. İman tanımı, bu meselenin merkezinde yer almış görünmektedir. Bilindiği üzere Hariciler ve Mutezile imanı tarif ederken ameli, iman kapsamında değerlendirirler. Şefaat, şefaat edenin, şefaat ettiğinin durumunu bilmesi başkasına bu durumu aktarması yolu ile olur. Allah her şeyi bildiğine göre durumu bildirme ve başkası adına yardım dileme anlamına şefaate ihtiyaç yoktur. Aksi durumda Allah'a bilgisizlik isnat edilmiş olur. 20 Taha 109*;* Kadı Abdulcabbâr,***Şerhu Usuli'l-Hamse***, s. 465-466; Koçoğlu, ***Mâtûrîdi'nin Mutezile'ye Bakışı***, s. 100.

[746] Lâmişî, ***Kitabun fi Usuli'l-Fıkh***, s.72.
[747] Lâmişî, ***Kitabun fi Usuli'l-Fıkh***, s. 73.

Lâmişî, "kasd" kavramının da, insan fiilleri açısından değerlendirildiğinde, irade anlamına geldiği düşüncesindedir. Çünkü onunla seçilip, azmedilen fiil gerçekleşir. Bu şekilde zorlama sınırından çıkılarak fiil ihtiyar ile ortaya çıkar. İrade kavramı, hâdis ve kadîm varlıklar için kullanılırken, kâst kavramı ise ancak hâdis irade için kullanılabilir. Yine seçme anlamına gelen diğer bir kavram, "ihtiyar"dır. Bu kavram, "**خير**" kökünden türetilmiştir. Lâmişî'ye göre ihtiyar kelimesinden kasıt, herhangi bir şeyin tercih edilmesinden daha çok hayırlı ve iyi olanın seçilmesidir. Bir yerde o, hayra yöneliş, iyinin bulunmasıdır.[748]

Lâmişî, insan fiileri açısından özellikle "hürriyet" kavramının önemine vurgu yapar. Fiilin yapılması ya da terkinin zorunlu olmamasını, fâilin hürriyeti olarak kabul etmiştir.[749] Bir başka açıdan ona göre bir fiilin yapılıp yapılmaması noktasında seçme mecburiyetinin olması bir cebirdir. Bir fiilin hür olarak yapılması için fâil tarafından istendiğinde yapılması, dilendiğinde de yapılmaması gerekmektedir. Seçme hürriyeti ile mutlak hürriyet arasındaki farka vurgu yapan Lâmişî, insanın ancak seçme hürriyetine sahip olduğu, tam hürriyete ise ontolojik yapısından dolayı sahip olmasının mümkün olmadığı görüşündedir.[750]

İnsan fiillerinin yaratılması meselesi, bu konudaki tartışmaların merkezinde yer alır. İnsan fiillerini kim yaratır? Eğer insan fiillerini Allah yaratıyorsa insanın buradaki işlevi nedir? İnsanın sorumluluğu nerede başlar nerede biter? gibi gündeme gelmektedir. Dikkat çeken bir husus da aynı ayetin zıt görüşlere delil alınmasıdır. Lâmişî, Mutezile'nin Saffât süresi 96. ayetini *"Sizi ve yonttuklarınızı Allah*

---

[748] Lâmişî, ***Kitabun fi Usuli'l-Fıkh***, s.73.
[749] Aydın, Ömer, ***Kur'an Işığında Kader ve Özgürlük***, Beyan Yay., İstanbul, 1998, s.60.
[750] Lâmişî, ***et-Temhid***, s. 97-98.

yaratmıştır." anlamına alırken, Ehl-i Sünnet'in ise *"Sizi ve işlerinizi Allah yaratmıştır."* manasında aldığını söyler. Ona göre bu ayet siyak-sibakıyla ve Kur'an'ın bütünlüğü içerisinde değerlendirildiğinde, burada ifade edilen, yaratılan şeylerin putlar olduğu anlaşılır. Lâmişî, burada "yaratma" kavramından kasıt, yontmanın yani her hangi bir nesnenin put haline getirilme işleminin Allah tarafından yaratılmasıdır. Lâmişî, *"Allah her şeyin yaratcısıdır."*[751] manasındaki ayetten hareketle insan fiillerinin de bu zikredilen "her şey" kavramına dâhil olduğunu söylemektedir.[752]

Mutezile, burada "şey" kelimesinin manasını daraltarak tahdid yapmaktadır.[753] Onların bu yaklaşımı kabul edildiğinde "şey" diye adlandırılacak her varlık bu ayetin kapsamına dâhil edilecektir. Onlara göre Allah'a "şey" denip denmeyeceği meselesi konu ile ilgili diğer bir problem olarak karşımıza çıkmaktadır. Eğer Allah'a "şey" demek kabul edilirse, her şeyin Allah tarafından yaratıldığı ayetinden hareketle "Allah'ın da diğer bir Allah tarafından yaratıldığı" gibi çelişik bir durumla karşı karşıya kalınır. Burada "şey" kelimesi ancak mahlukât için kullanılmıştır. Mâturidi gelenekte ise "şey" kavramı var olan anlamına alındığından Allah için kullanılmasında bir sakınca görülmemiştir. Çünkü Allah vardır, O'na şey isminin izafesiyle varlığı kasdedildiğinden bu ifade tarzı sıkıntı doğurmaz.[754] Fakat ayette geçen "şey" kelimesinin manası Allah tarafından yaratılmış bir nesne veya

---

[751] 6 Enâm, 102.
[752] Lâmişî, ***et-Temhid***, s. 97.
[753] Kadı Abdulcabbâr, ***Şerhu Usuli'l-Hamse***, s. 257.
[754] Mâturî, ***Kitâbu't-Tevhid***, s.39-40.

mahlukâttan bir tanesi anlamına alınmalıdır. Nitekim aynı kelimeyle değişik yerlerde farklı anlamlar kasdedilmiştir.[755]

2.İstitaa'

Lâmişî'ye göre istitaa' konusu, insan fiillerinin yaratılması meselesi gibi değerlendirilmelidir. Çünkü ihtiyari fiil için kudret ve kuvvet gerekir ve ihtiyari fiil ancak bu şartlar oluştuğunda meydana gelir. İnsanın fiil yapabilmesi için bu kuvvet ve kudrete ihtiyacı vardır. Bu kudret ve kuvvet ise istitaa' olarak isimlendirilir.

Lâmişî, istitaanın iki çeşit olduğu düşüncesindedir. Bunlardan ilki, alet ve sebeplerin selameti, sıhhati ve sağlamlığı iken, ikicisi ise fiil anında bulunan ve fiili kesbe yarayan kudrettir.[756] Lâmişî, Gaylan ed-Dimeşki, Bişr b. Mutebir ve Sümame b. Eşras gibi düşünürlerin oluşturduğu bir grubun ikinci şekil istitaayı yani fiil anında bulunan kudreti inkâr ettiklerini aktarır. Onlara göre istitaa', sayılan ilk çeşitte olduğu gibi sadece sebep ve aletlerin sıhhati olarak vardır. Lâmişî, bu düşüncenin yanlış olduğu kanaatindedir. Çünkü Allah, Kur'an ayetlerinde ikinci şekil istitaayı kullanarak kâfirleri kötülemiştir.*"İşitmeye güç yetiremiyorlardı/işitemiyorlardı"*[757]. Ona göre buradaki "işitmeye güç yetirmeme" ifadesinden kasıt ikinci çeşit istitaadır. Çünkü insan ancak istitaanın kendinden kaynaklanan yokluğu durumunda eleştiriyi hak eder. Bu yokluk ise var olan aletlerin kullanılabilecek olmalarına rağmen kullanılmaması şeklindedir.[758]

---

[755] 18 Kefh /23,45, 70, 72.
[756] Lâmişî, ***et-Temhid,*** s. 92.
[757] 11 Hud, 20.
[758] Lâmişî, ***et-Temhid,*** s. 93.

Lâmişî, bu konudaki diğer bir görüş olarak Mutezile'den bahseder. Onlar istitaayı zâttan ayrı güç yetirme manasına bir nitelik olarak almamış, bilakis güç yetirenin nefsinde ve zâtında var olan bir nitelik olarak kabul etmiştir. Onlara göre istitaa fiil anında değil fiilden önce de vardır.[759] Fiilin yapıcısı ve yaratıcısı olan insan olduğuna göre, istitaanın onun zâtında fiilden önce var olması gerekir. Çünkü insan ancak bu şekilde fiili yaratır.[760]

Lâmişî, istitaayı böyle değerlendiren Mutezile'nin ilk guptakiler gibi yanlış bir düşünce içerisinde olduğu kanaatindedir. Ona göre insan cüzlerinde bir artma olmaksızın, zaman içerisinde fiillere kâdir olarak güç yetirir, ancak bazı fiillerde de daha önce güç yetirilebilmesine rağmen daha sonra âciz olması dikkat çeker. Lâmişî böylece istitaanın zâtın aynısı olmadığı, zâtın arkasındaki bir mana olduğu düşüncesindedir. Bu açıdan istitaa bir ârazdır ve fiilden önce yoktur. Fiil anında, fiil için yaratılır, fiilden sonra da yok olur.[761] Ona göre âraz, zâtın arkasındaki mananın kâim olmasını sağlayamaz. Çünkü âraz bir halden bir hale geçmez ve beka ile vasıflanmaz, sürekliliği de yoktur. Lâmişî'nin âraz anlayışında ârazın bizzat kendisi sabit durumdadır. Değişme özelliği yoktur ve değişik nitelik farklı ârazları alarak çeşitli şekilde bir araya getirme ile sağlanır. Yoksa araz olarak var olan bir özellik değişerek başka bir özelliği taşıyan âraz vasfına ulaşmaz.[762]

Lâmişî, istitaanın iki çeşit olduğunu ortaya koyduktan sonra istitaayı yeniden tanımlamaktadır. İlk çeşit İstitaa, sebeplerin selameti, aletlerin sıhhatidir. İkinci çeşit istitaa, fiil anında var olan fiil yapma kudretidir. Bu ise Hanefi-Mâturîdi geleneğinin

---

[759] Kadı Abdülcabbâr, ***Şerhu Usuli'l-Hamse***, s. 306.
[760] Kadı Abdülcabbâr, ***Şerhu Usuli'l-Hamse*** 307
[761] Lâmişî, ***et-Temhid,*** s. 93.
[762] Lâmişî, ***et-Temhid,*** s. 94.

benimsediği bir sınıflandırmadır.[763] Lâmişî, istitaanın fiille beraber mi fiilden önce mi var olduğu konusunda Ehl-i Sünnet ve Mutezile arasında münakaşaların olduğunu aktarmaktadır. Ehl-i Sünnet'e göre istitaa fiil anındadır, fiille beraber var olur, fiilden sonra da yok olur. Mutezile ve Kerramiye'den bir grup buna karşı çıkar. Lâmişî, Ehl-i Sünnet'in bu konudaki görüşünün kaynağının, fiil anında var olan istitaanın âraz olduğunu belirtmektedir. Ârazlar bâki değildir, çünkü âraz ya kendi zâtında, ya başka bir mahalde veyahut kıyam olduğu şeyde var olabilir. Ârazın kendi zâtında kalması mümtenidir. Çünkü kendi zâtında kâim bir şeye, fenanın uğraması mustahil olur. Ârazın başka bir mahalde var olanla bekası da mümkün değildir. Çünkü bir şey, kendinden başka bir yerde kâim olan beka ile bâki olamaz. Onun zâtıyla beraber var olan beka ile de bâki olmaz. Çünkü beka varlığın ve var olanın zatının arkasındaki bir manadır. Bunun için varlığının ispatı veya bekanın nefyi *"var oldu ve yok olamayacak"* sözü ispat edilene kadar tenakuz olarak değerlendirilemez. Lâmişî, istitaanın bekasının olmadığının söyler. Ona göre istitaa fiil anında vardır. Onun fiilden önce ya da sonra tek başına olması düşünülemez. İstitaanın fiil anında olması, istitaanın fiil olmaksızın olamayacağı, ancak fiille beraber olabileceği anlamına gelir. Birinci çeşit istitaanın varlığı, teklifin sıhhat şartlarındandır, çünkü Allah aletlerin kullanılması anında âdeti üzere onlarda kudreti ihdas etmiştir. Eğer kudretin ihdası daha önceden var olan istitaa ile beraber olsaydı bu bir tekrar olurdu.[764] Diğer açıdan, yaratılan bu istitaa, kişi tarafından kullanılmaz ya da emredildiğinin dışında

[763] Ay, "İnsan ve Fiileri ", ***Sistematik Kelam***, İlitam, Ankara, 2005, s.221.
[764] Lâmişî, ***et-Temhid,*** s. 95.

kullanılırsa, o kişi kudreti zayi etmiş olur. Bu şekilde kudret sıfatı, fiilin elde edilmesine etki eder, ancak fiil kudretin husulüne etki etmez.[765]

Mutezile, fiilin olmasını istitaaya bağlamak yerine istitaayı fiile bağlamanın daha uygun olduğunu ileri sürmektedir. Fiilden önce istitaayı kabul etmediğimiz takdirde istitaayı ancak fiille tasavvur edebiliriz. Bu da emir kipli fiiller açısından sorun oluşturur. Hanefi-Mâturîdi anlayışa göre Allah, güç yetiremeyeceği şeyleri insanlara teklif etmemiştir. Teklifin imkân dâhilinde olması gerekir. Kudret olmadan yapılan her emir, güç yetirilemeyecek bir şeydir. Şayet fiili yapabilme gücü olan istitaa, fiilden önce yoksa böyle bir durumda bir fiilin emredilmesi kudreti olmayana teklif olur ki bu da yanlıştır. Fiil ve istitaa kavramları arasında bir karşılaştırma yapıldığında ise fiilin istitaa ile elde edilmesinin, istitaanın fiil ile elde edilmesinden daha uygun olduğu görülecektir.[766]

3.Fiillerin Yaratılması

Lâmişî, kelâmi ekoller arasında fiilin yaratılması ve kul tarafından bunun kesb edilmesi konusunda görüş farklılıkları olduğunu belirtir. Bu konu hakkında Ehl-i Sünnet'in görüşü, insan fiillerinin Allah'ın bir mahlûku ve kulun kazanımı olduğu doğrultusundadır. Allah'ın fiili yaratması, icat etmesi ve ihdâs etmesinden dolayı burada fiilin yaratıcısı olarak O, isimlendirilmiştir. Ancak kul, yaratılan bu fiili kesb ederek dolaylı bir şekilde fâil olur ve fiilinin sorumluluğunu üstlenir. Bu fiilden dolayı âsi ya da itaatkâr sayılır.[767]

---

[765] Lâmişî, ***et-Temhid,*** s. 93-94.
[766] Lâmişî, ***et-Temhid,*** s. 95.
[767] Lâmişî, ***et-Temhid,*** s. 127.

Mutezile, Allah'ın kulun fiillerini halk etmediğini, bilakis kulların fillerini seçtiklerini ve icad ettiklerini söylemiştir. Dikkat çekici olan diğer bir husus, Mutezile'nin konu ile ilgi olarak kullandığı "icad" kelimesidir. Burada "icad" kavramının "halk" kavramı yerine kullanılmasının sebebi, insan fiillerinin yoktan var etme yerine, var olandan yeni bir şeyi ortaya çıkarma anlamına kullanılmasıdır.[768]

Cehmiyye'nin reisi Cehm b Saffan et-Tirmizi ise bu konuda farklı düşüncededir. Ona göre insan fiilleri Allah'a izafe edilir ve hepsi hakikatte Allah'ın fiilleridir.[769] O, bu konuyla ilgili bazı örnekler verir. İnsanlardan istemi dışında titreyenlerin davranışları, damarların atması ya da ağaç yapraklarının kıpırdaması gibi fiillerde, fâil durumunda görünenlerde de seçme hürriyeti yoktur. Onların bu anlamda bir varlığa nispetleri mecazidir. Burada fiilin kula, damara ya da ağaca nisbet edilmesi fiilin yapıldığı ve yaratıldığı mahalden kaynaklanır. Bu şekilde fâil olarak isimlendirme fiilin gerçek anlamda fâili olmasından ya da fiilin sayılan bu nesneler tarafından yapılmasından dolayı değildir. Lâmişî, insanlarda var olan istemsiz fiillerin ve tabiat olaylarının asıl sahibi ve fâillinin Allah olduğu düşüncesindedir. Derenin akması, tüyün uzaması, ağacın hareket etmesi ya da kayanın yuvarlanması bunlara örnek verilebilir.[770] Burada fiilin fâili ve sahibi Allah'tır. Akan, uzayan ya da yuvarlanan nesneler bu fiilleri kendi başlarına yapmaz. Onlar sadece fiillerin gerçekleştiği mahallerdir. Fiilin gerçekleştiği mahaller dışarıda birinci dereceden gerçek bir fâil olmadığı için fâil gibi kabul edilir.

---

[768] İbrahim Enes, ***Mucemü'l-Vasit***, s. 167.
[769] Şehristâni, ***el-Milel***, Cilt I, s.113.
[770] Lâmişî, ***et-Temhid,*** s. 97-98.

Lâmişî'ye göre Ehl-i Hakk'ın bu konudaki delilleri ayetlere dayanır. Nitekim "*O, her şeyin yaracısıdır"*[771] anlamı birçok ayette geçmektedir. Delil alınan diğer bir ayette ise *"Sizi ve yaptıklarınızı yaratan odur"*[772] buyrulmuştur. Lâmişî'ye göre bu ayetler, Allah'ın kulun fiillerinin yaratıcısı olduğunun en açık delilleridir. İnsan fiillerinde kulun yaratma kudretinin varlığı iddiası, Allah'a âlemin yaratılması konusunda ortak koşulması gibidir. Çünkü âlem, âyan ve ârazlardan ibarettir, onların tamamının yaratıcısı da Allah'tır.[773]

Lâmişî, Kaderiyye başta olmak üzere Mutezile ve benzeri bazı fırkaların insan fiillerinin yaratıcısı olarak insanın kendisini kabul ettiklerini söylemektedir. Âlemin âyan ve ârazlardan olduğu, her iki grup tarafından da kabul edilir. Âyan ve ârazların ancak Allah tarafından yaratıldığının kabulü, bir sonraki aşamada âyan ve ârazların yegâne yaratıcısı olan Allah dışında bir başka yaratıcının kabul edilmemesi gerektiği sonucuna götürür. Eğer âyan ve arazlar için Allah'tan başka yaratıcıların varlığı kabul edilirse, bu onların yegâne yaratıcısı olarak Allah'ın kabul edilmediği sonucunu doğurur. Lâmişî, ayetlerde geçen ifadelerden hareketle Allah'ın başta kulların kendisi olmak üzere tüm fiillerinin ve var olan her şeyin yaratıcısı olduğu düşüncesindedir. Bu açıdan bizi ve yaptıklarımızı yaratan Allah'tır. O bu fikrini, *"Allah'tan başka yaratıcı mı var"* [774] anlamındaki Kur'an ayeti ile desteklemiştir.[775]

İnsan fiillerinin varlığı fâilin hesabına göre değildir. Bu da onun yaratıcısının görülen fâil değil, ondan başka birisi olduğuna delildir. Şayet fâil onun yaratıcısı

---

[771] 6 Enam,102; 13 Rad, 16; 39 Zümer, 62.
[772] 37 Saffât/ 96.
[773] Lâmişî, ***Kitâbu't-Temhid maa' Şerhi fi Mevadıu'l-Tecrid,*** vr. 133b-134a.
[774] 35 Fatır, 3
[775] Lâmişî, ***Kitâbu't-Temhid maa' Şerhi fi Mevadıu'l-Tecrid,*** vr. 133b-134a.

olsaydı, fiil onun iradesine göre çıkardı. Başkasının bu fiilin oluşunda etkisi de olmazdı.[776] Aynı mantığı Mâturîdi'nin Allah'ın varlığını ispatlarken kullandığını görmekteyiz. Âlemde var olan kötülüklerin ispat-ı vâcip için bu şekilde kullanılması Semerkand Hanefileri arasında kabul görmüş yaygın bir kullanıştır.

Kulun fiilerinin Allah tarafından yaratıldığının diğer bir delili ise fâilin yaratma fiili ile ilgili bir ilminin olmamasıdır. Fiilin yaratıcının iradesine muhalif olarak değil, uygun olarak var olması gerekir. Çünkü yaratıcı, yarattığı şey ile ilgili bilgisi olmayan kimse değil yarattığı şey hakkında ilgisi ve bilgisi olan kimsedir.[777] Kul bir fiilin nasıl yaratıldığını tam anlamıyla bilemez. O bir fiili yapmak ister ve yönelir, sonuçta var edilen istitaayla bunu gerçekleştirir. Bilmediği bir şeyi yaratması da mümkün olmadığına göre kul fiilinin yaratıcısı değil, kesbedicisidir.[778]

Lâmişî, Mutezile'nin bu konuda görüşlerine delil olarak ayetlerde geçen emir, nehiy, sevap, cezalandırma, övgü ve kötüleme üslubuyla ilgili ifadeleri aldığını söyler. Mutezile'ye göre ayetlerden çıkarılacak sonuç Allah'ın emredip, yasakladığı şeylerin olduğudur. Emir, insanın henüz yapmadığı, içinde olmadığı bir şey için olur ve onunla bunu yapması istenir. Nehiy ise yapılmaması gereken fiil içindir, bu yüzden ondan uzak durulması talep edilir. Böylelikle fiili yapana sevabın verilmesi ya da ondan dolayı azabı hak etmesi fiilin zâtındaki olumlu ya da olumsuzluktan kaynaklanır. Ayetlerdeki bu ifadeler, insan fiilerinin tamamının insana ait olduğunun delildir. Ayrıca akıl sahibi olanlar her ne zaman kendini düşünürse, mecburiyet ve zorlama olmaksızın fiillerinde seçme hürriyeti olduğunu zaruri olarak bilir.[779] Bu ise

---

[776] Lâmişî, ***et-Temhid,*** s.98.
[777] Lâmişî, ***et-Temhid,*** s.99.
[778] Lâmişî, ***Kitâbu't-Temhid maa' Şerhi fi Mevadıu'l-Tecrid,*** vr. 133b-134a.
[779] Lâmişî, ***et-Temhid,*** s.99.

insanların psikolojik olarak yaptıkları fiillerin fâili olmalarını kabullendiklerini gösterir. Her ne kadar akli delil getirilse de bu içsel olarak insana yine insanın içinden verilen en net cevap olmaktadır.

Lâmişî, kaderi düşüncede olanların kendi fikirlerini destekleyecek anlamındaki ayetleri ardı ardına sıraladıklarını ve ancak bu şekilde görüşlerinin doğruluğunu ispat etmeye çalıştıklarını söylemektedir. Onların kendilerine delil getirdikleri ayetlerden bazıları ise şunlardır;*"Dilediğinizi yapın!"*[780],*"Allah ve resulü yaptığınızı görecektir"*[781],*"Her kim zerre kadar bir fiil işlerse"*[782], *"Yaptığınız şeylerin karşılığıdır"*[783]. Mutezile, insan fiilerinin yaratıcısının Allah olarak kabul edilmesi halinde, kötü ve çirkin fiillerin Allah'a izafe edilmesi sorununun ortaya çıkacağı fikrindedir. Kulun isyan ve küfür gibi fiilleri vardır ve bunlar yerilmiş fiillerdir. Bu bağlamda kötü şeylerin yaratılması ise sefihliktir. Çünkü onlara göre şerrin yaratıcısı da şerdir. Bu böylece olunca kötü fiillerin yaratılmasının Allah'a nisbeti doğru olamaz.[784]

Lâmişî, Cebriyye'nin insan fiilerinin Allah tarafından yaratıldığına dair delil olarak getirdikleri bazı ayetleri kendilerinin de delil olarak kullandıklarını aktarır. Bu ayetlerden bazıları şunlardır: *"Allah her şeyin yaratıcısıdır."*[785], *"Sizi ve yaptıklarınızı Allah yaratmıştır."*[786] Ancak bu ayetler Lâmişî'ye göre koyu cebri bir anlayış yerine kulların irade ve istitaalarının olduğu, fiilin Allah tarafından yaratılıp

---

[780] 41 Fusullet, 40.
[781] 9 Tevbe, 105.
[782] 99 Zilzal, 7.
[783] 32 Secde / 17.
[784] Lâmişî, ***et-Temhid,*** s. 99.
[785] 6 Enam, 102; 13 Rad, 16; 39 Zümer; 62.
[786] 37 Saffât / 96.

kul tarafından kesb edildiğini ortaya koymaktadır. Aynı ayetlerin farklı görüşlere delil alınması bakış açısındaki farklılıklara dayanmaktadır.

Lâmişî, fiilinin kul tarafından yaratılmış olduğunu iddia eden Mutezile ile kulun hiçbir iradesinin olmadığını düşünen Cebriye arasında aslen akli bir şüphenin olduğu kanaatindedir. Ona göre bu şüphe iki kudret sahibinin bir makdura kâdir olmasının imkânı meselesine dayanmaktadır.[787] Bu gruplardan her ikisi de bir fiile iki kâdirin aynı anda tasarrufta bulunabilecekleri düşüncesini kabul etmez. Biri Allah'ın kudretinin burada söz konusu olmadığını, işin tamamen kulun kudreti ile olduğunu söylerken, diğeri de kulun kudretini redderek sadece Allah'ın kudretinin olduğunu kabul eder.

Cebriye'ye göre insan fiilleri Bârinin kudretine dâhildir.[788] Bu konu, Kur'an ayetlerinde açık olarak ifade edilmiştir. Bu kadar nakli delil varken, insan fiillerinde kulların kudretinin olması mustahildir. Kaderiye'ye göre ise insan fiilleri kulun kudreti dâhilindedir. Çünkü kötü fiillerin yaratılmasının Allah'ın kudretine dâhil edilmesi imkânsızdır.[789]

Lâmişî, Mutezile'nin kötünün yaratıcısı da kötüdür iddiasını da ayrı değerlendirir. Kulun fillerinden zararlı, habis, şerli olanları yaratan Allah'tır. Ancak kulun fiilerinden iyi olanlar da vardır. Bu yüzden Allah'ın kulun ihtiyar ve kasdı sonucunda fiili yaratmasında bir takım hikmetler vardır. Fiil, yaratma olarak Allah'a, yapılmasına kasdedilip, kesbedilmesi yönüyle sorumluluk açısından kula aittir.[790]

---

[787] Lâmişî, ***et-Temhid,*** s.100.
[788] Şehristânî, ***el-Milel***, Cilt I, s.112.
[789] Şehristânî, ***el-Milel***, Cilt I, s.113.
[790] Lâmişî, ***et-Temhid,*** s.102.

Lâmişî, bu konu çerçevesinde küfrün ve mâsiyetin yaratılmasındaki kapsamlı hikmetleri sıralar. Ona göre onların yaratılması, Allah'ın zengin ve yüce olduğunun bilinmesi içindir. Dostları onu yüce kılmadığı gibi, düşmanları da ona zarar veremez. Onun hayrı, şerri, faydayı, zararı taatı masiyeti yaratmasında hikmet ise, bunların zararın defi ya da faydanın celbi için olmadığını göstermektir. Çünkü bir şeyden faydalanmadan uzak duramayan kimse, fiilini o şeyden faydalanmak için yaparsa bu bir acziyettir. Bu ise Allah'ın bir şeye muhtaç olduğu anlamına gelir ki bu mustahildir.[791]

Lâmişî'ye göre Allah, kötüyü ve iyiyi kendisine zarar ve fayda beklemeden her şeyin yaratıcısı olması hasebiyle yaratmaktadır. Onun kötüyü yaratmaması sadece hayrı yaratması bir açıdan kulları için ancak hayır dileyen Tanrı tasavvuruna sebep olduğu gibi, diğer bir açıdan da acziyet olarak nitelendirilebilir. Çünkü bir şeyi yaratmama ya kendi ya da başkası için bir gereklilikten dolayı olabilir. Sonsuz lütuf ve ihsan sahibi Tanrı, kullar için hayır diler, arzular ama imtihanı da ortadan kaldırmaz. Onun yarattıklarının şer olması meselesi bize göre olan bir değerlendirmedir. Şerri var etmesinin de bir hikmeti vardır. Çünkü Allah hakîmdir, fiilleri bu hikmete göre ceyeran eder.[792]

Yüce Allah, şerri yaratmamış olsaydı bunun sebebi şerrin O'na zarar vermesi olurdu. Bizim şer ya da hayır dediğimiz hiçbir şey ona zarar ya da fayda veremeyeceğine göre, O, ilmi ile hikmete uygun şekilde dilediğini dileği zaman yaratır. Burada öncelenmesi gereken Allah'ın iradesidir. Allah'ın iradesinin her hangi bir şekilde sınırlanması söz konusu olmadığına göre O, tasarruflarını dilediği

---

[791] Lâmişî, ***Kitâbu't-Temhid maa' Şerhi fi Mevadıu'l-Tecrid,*** vr. 135a.
[792] Lâmişî, ***Kitâbu't-Temhid maa' Şerhi fi Mevadıu'l-Tecrid,*** vr. 129b-130a.

gibi yapar. Yani onun hayrı, şerri, faydayı, zararı taatı masiyeti yaratması, mahlûkatın O'nun aciz olmadığını, fiilinin sadece bir neviden oluşmadığını bilmesi içindir. Bilakis O, iki zıttan ikisini de yaratmaya kâdirdir. Bu yüzden O, hayrı ve şerri beraber yarattığından, bu yaratılanlar, hiç bir şeye muhtaç olmayan kâdir yaratıcının varlığına delil olur.[793] Kötünün var edilmesi, aynı zamanda vaad ve vaîdinin gerçekleşeceğinin delili olarak kabul edilmelidir.[794] Çünkü ulûhiyet vasfı beraberinde Tanrının her şeyin yaratıcısı olması fikrini gerektirir.[795]

Lâmişî, Mutezile'nin Kaderiyye'nin bir kolu olduğu kanaatindedir.[796] Bu yanlış bir yaklaşımdır Çünkü Kaderiyye'nin insan fiilleri dışında bilinen ciddi bir görüşü olmamıştır. Mutezile'yi kader konusundaki tutumlarından dolayı Kaderiyye'ye dâhil etmek sıkıntılı bazı sonuçlar doğurur. Mezhepler arası görüş ayrılıkları olduğu gibi, görüş birlikteliklerinde olması gayet doğaldır. Mutezile, Kaderiyye'den bir grup değil insan fiilleri konusunda Kaderiyye'nin görüşünü benimsemiş bir mezheptir.[797]

---

[793] Lâmişî, ***et-Temhid,*** s. 102.
[794] Lâmişî, ***et-Temhid,*** s. 54.
[795] Ahmed Emin, ***Zuhru'l-İslam,*** IV, s.16.
[796] Lâmişî, ***et-Temhid,*** s. 97.
[797] Lâmişî'ye göre Nebi (sav) bu konuda "kaderiye bu ümmetin mecusisidir" diyerek buna işaret etmiştir. İnsan fiilerine ortak koşma hususundaki üslubundan dolayı Mecusilerle kaderiye mensuplarının benzediği kasdedilmektedir. Hâdis diye rivayet edilen bu ifadeler sıhhat açısından problemler taşımaktadır. Çünkü Hz Peygamber döneminde ne Kaderiyye ne Ehl-i Sünnet ne de Mutezile vardır. Bunlar bir mezhebin övülmesi diğer bir mezhebin yerilmesi sonucuna götüren ifadeler olup güvenilir değildir. Buradaki dikkat çekici olan ikinci husus, Mecusi ve Kaderiyye arasında kurulan bağdır. Mecusiliğin temel öğretisi iyilik ve kötülüğün iki farklı tanrı tarafından yaratılışıdır. Onlar âlemi bu iki kutuplu anlayışla yorumlamışlardır. Kaderiyyenin ârazları, âyanı ve kısacası tümüyle âlemi yaratan Allah'ın yanında kulun da müstakil yaratıcı olduğunu iddia etmesi beraberinde yaratıcıların çokluğunu doğurmaktadır. Onlara göre Allah sadece iyilikleri, kul ise bazen iyilik bazende kötülükleri yaratır. Ehl-i Sünnet âlemde sadece gerçek bir yaratıcı olduğunu kabul eder. Bu yaratıcı da Allah'tır. Mecusiler iyiliğin ve kötülüğün iki ayrı yaratıcısından bahseder. Kaderiyye'nin Allah'tan başka yaratıcılar kabul etme noktasındaki tavrı Lâmişî'ye göre Mecusilerin tavrına benzetilmiştir. Ancak Mecusiler Allah'tan başka kötülüğü var eden bir yaratıcı kabul ederken, Kaderiyye, kul fiillerinin ihtiyari olanlarının hepsinde Allah haricinde, insan tarafından

4.Yaratma-Kesb Eşzamanlılığı ve Tekvin-Mükevven Ayrımı

Yaratma ve kesb kavramları arasında öncelik ve sonralık meselesi kelâmcılar tarafından önemsenmiştir. Yaratmanın önce olması halinde farklı şeyler yaratıldığı, Allah'ın yarattığı bu şeylerin insan tarafından seçildiği sonucu ortaya çıkar. Diğer açıdan eğer Allah sadece tek seçenek yaratmış olursa insanın ihtiyarından da bahsedilemez. Seçim ancak birden fazla seçenek arasında gerçekleşebilir. Bu bağlamda kesbin önce olması da farklı bir problemi doğurur. Yaratma hadisesi olmadan var olan kesb ile insan neyi kesbedecektir. Bu anlamda yaratılmadan kesb etmek, bir nevi yaratma demek olacaktır. Ehl-i Sünnet'e göre kesb ve yaratma aynı andadır. Ancak böylece iki fâilin bir fiile etkisi değişik açılardan izah edilebilecektir.[798]

Eş'ari ve Mâturîdi ekoller arasında Allah'ın fiilleri ile insanın fiillerinin isimlendirilmesi noktasında farklar vardır. Bunun sebebi ise fiil, fâil ve insan fiillerinin var edilmesi kavramına bakış açısından kaynaklanmaktadır. "*Halk"*ın yani insan fiilinin, Allah'a bağlanması konusunda ise Ehli Sünnet genel olarak aynı görüştedir. Ancak aralarında isimlendirmeden kaynaklanan bir takım farklar da söz konusudur. Nitekim Eşariler'in "kesb" dediği şeye Mâturîdiler, "insan fiili" demektedir. Hatta bu konudaki tutumundan dolayı onlar Eş'arileri, insan fiileri noktasında cebri çizgiye kaymakla suçlamışlardır. Lâmişî ise insanın, Allah'ın yarattığını kesb ederek fiil işlediği görüşündedir.[799]

---

yaratıldığını kabul etmişlerdir. Bu tip olumsuz vasıflandırmalar mezhepler arasındaki çekişmelerde sıklıkla kullanılmıştır.(Lâmişî, ***et-Temhid,*** s. 97)

[798] Yazıcıoğlu, ***Mâturîdi ve Nesefi'ye Göre İnsan Hürriyeti Kavramı,*** s. 63.

[799] Lâmişî, ***et-Temhid,*** s. 98-99. Bu bağlamda seçme kudretinin bulunduğu yerde meydana gelen işe *"kesb"*, kudretin bulunmadığı yerde meydana gelen işe *"halk"* denilebilir. Ya da herhangi bir aletle

Lâmişî, tekvin sıfatı konusunu irdeler. Ona göre tekvin fiili bir sıfattır ve Allah'ın yaratması tekvin ile olmaktadır. Tekvin sıfatının hâdis mi yoksa kadîm mi olduğu noktasında ihtilaf vardır. Bazısına göre tekvin sıfatı hâdistir ve Allah tarafından ihdas edilmiştir. Diğer bir gruba göreyse o hâdistir, fakat Allah'ın ihdası ile hâdis olmamıştır. Lâmişî'ye göre tekvin, Allah'ın ezeli sıfatıdır ve Allah'ın diğer sıfatları gibidir. Çünkü o, hâdis olsaydı ya zâtında ya diğer bir zâtta veya zât olmaksızın hâdis olurdu. İlk seçenek batıldır. Çünkü yaratıcı kavramının ortadan kaldırılması ve âlemin Allah'ın mahlûkatından çıkarılması sonucunu doğurur. İkicini seçeneğe gelince o da batıldır. Çünkü ihdas ezeli olmayan şey içindir ki, onun varlığı için ihdas gerekir. Son seçenekteyse ihdas etme gerçekleştiğinde onun için de bir ikinci veya üçüncü mahal gerekecektir. Bu böylece bu şekilde sonsuza kadar bir silsile halinde devam eder. Mahalsiz ihdas mümkün değildir. Bu yüzden sıralanan bütün seçenekler muhaldir.[800]

Lâmişî, Mutezile'nin geneli, Eş'ariler ve Neccariler'in çoğunluğunun tekvin ve mükevvenin aynı olduğunu söylediklerini aktarır. Onların bu anlayışına göre fiil ve meful bir ve aynı şeylerdir. Mutezile'den Ebu Huzeyl, İbn Ravendi, Bişr el-Mutebir'e göreyse tekvin mükevvenden başkadır. Burada tekvinin nerede kâim olacağı sorusunun cevabı önemlidir. Ebu Huzeyl tekvinin mükevven ile kâim olduğunu söylerken, İbn Ravendi ve Bişr el-Mutebir mahalsiz olarak kâim olduğu fikrindedirler. Kerrâmiye ise tekvin sıfatının Allah'ın zâtı ile kâim olduğu düşüncesindedir. Bu konudaki ihtilaflı düşüncelere rağmen aralarında ittifak edilen konu, tekvinin kadîm olmayıp hâdis olması konusudur. Onlar, tekvinin kıdemi

---

meydana gelen iş *"kesb"*, aletsiz meydana gelen iş *"halk"*tır. Yazıcıoğlu, ***Mâturîdi ve Nesefi'ye Göre İnsan Hürriyeti Kavramı,*** s 68-69

[800] Lâmişî, ***et-Temhid,*** s. 77.

konusundaki şüphelerin mükevvenin kıdemini zorunlu kıldığı görüşündedir. Çünkü Mükevven olmaksızın tekvin muhaldir. Bu tıpkı kıran ve kırılan olmaksızın kırma fiilinin vuku bulmasının muhal olması gibidir.[801]

Lâmişî'ye göre mükevvenin varlığı anında, tekvinin varlığı zorunludur. Mükevvenin kıdemi ile ilgili iddia ise yanlıştır. Her yaratılan için bir vucud anı vardır ve zamanı, kıdemi bu an belirler. Ancak tekvinin gerçekleştiği an mükevvenin olduğu andır. Lâmişî'ye göre Allah'ın bilmesi, duyması, işitmesi, bildiği, duyduğu işittiği şeylerin kıdemini gerektirmez. Ayrıca tekvinle yaratılan şeylerin tekvin sıfatından dolayı kıdeminin gerekmediği düşüncesini savunur.[802]

5.Mütevellid Fiiller

Lâmişi, tevlidi bir başkasının fiili vasıtasıyla fâilden fiilin meydana gelmesi olarak alırken, tevelludü kendiliğinden olan fiil olarak kabul eder. Ona göre Kaderiyye'nin "mütevellidat" diye isimlendirdiği bu fiillerin yaratılması konusundaki görüşleri Ehl-i Sünnet açısından yaratma konusunda Allah'a ortak koşmaktır. Onlar bunun bir nevi küfür olduğu görüşündedir. Çünkü kulun mızrak atıldıktan sonraki sakınmada, hayvana çarptıktan sonraki elemde, saplandıktan sonraki yarada, tahrikten sonraki harekette, yedikten sonraki toklukta, kulak verdikten sonraki duymada, gözlerini açtıktan sonraki idrakte bir hissesi yoktur.[803] Ancak Kaderiyye'ye göre mütevellidât fiilerin hepsi kulun fiilidir ve onlar tarafından yaratılır. Kul, fiili yaratırken diğerleri ise sebepleri var eder. Fırlatılan mızrak, darp, yara ve acıya sebep

---

[801] Lâmişî, ***Kitâbu't-Temhid maa' Şerhi fi Mevadıu'l-Tecrid,*** vr. 129b.
[802] Lâmişî, ***et-Temhid,*** s.76.
[803] Lâmişî, ***et-Temhid,*** s.103.

olurken, fırlatan ise fırlatma fiilini meydana getirir. Saplanma, yara ve elem, bu sebeplerden dolayı doğmuştur. Onlar bu şekilde fâilin fiilinin sebebi olurlar. Burada iki fâil vardır. Biri fiili, diğeri ise sebebi yaratır.

Söz konusu yaklaşıma göre sebebi de fiili de aslında kul yaratmış olmaktadır. Lâmişî, bu düşüncenin yanlış olduğunu vurgular. Çünkü yaratmak için kudret gerekmektedir. Bu sebepler onların kudret mahalli dışındadır. Mızrak, vurma ve yara gibi şeyler fiil için sebep olarak isimlendirilse bile bunların Allah'ın icraatıyla olduğu bilinir. Bu şeylerin yaratılışının peşi sıra olarak bu fiiller birbirini takip eder. Çünkü fiiller bir önceki fiillerden çıkmıştır. Lâmişî, Nazzâm'ın bu tip fiilleri Allah'ın fiili olarak gördüğünü, bunun da fiilerin yaratılışının bir gereği olduğunu aktarır. Bu açıdan mızrak atıldıktan sonra önce Allah'ın onda uzaklaşmayı yaratması gerekir. Yine bu anlayışa göre canlılarda darptan sonra elemin yaratılması bir zorunluluktur.[804]

Lâmişî, Allah'ın sünnetullah ya da âdet diye isimlendirebileceğimiz bir sistem kurduğu ve bu sistem içerisinde bir fiilin sonucunda başka bir fiilin ortaya çıktığı görüşündedir. Atma fiili beraberinde uzaklaşmayı, vurma fiili beraberinde canlılarda yaralanmayı getirir. Âdetin gereği olarak birinci fiil, ikinci fiili olağan bir şekilde meydana getirmektedir.[805]

Lâmişî, bu konuda Ebû Abbas Kalânisi'den alıntı yapar. Kalânisi'ye göre bu fiiller Allah'ın fiileridir. Birbirini takib etmeleri gereklidir ki bu da tabiatları gereğidir. Lâmişî, bu düşüncenin yanlış olduğu kanaatindedir. Ona göre yaratılış ve

---

[804] Lâmişî, ***et-Temhid,*** s.104.
[805] Lâmişî, ***Kitâbu't-Temhid maa' Şerhi fi Mevadıu'l-Tecrid,*** vr. 135b.

tabiat Allah için zorunluluk oluşturan şeyler değildir.[806] Kalânisi ve Nazzâm'ın ifadelerindeki zorunluluk Allah'ın kendi koyduğu sistemin bir gereğidir. Sünnetullahı belirleyen kendi kendini sınırlayan, bunu da değiştirmeyeceğini söyleyen yine O'dur. Allah'ın koyduğu bu kurala uyması veya sözünü yerine getirmesi doğaldır.

Lâmişî, konuyla ilgili Sümame b Eş'as'ın "mütevellidâtın, fâili olmayan fiiller" olduklarına dair olan görüşünü de değerlendirir. O, bu görüşün zikredilen görüşler içerisinde en yanlış görüş olduğu kanaatindedir. Çünkü fâilsiz fiil olmaz, ister hakiki ister mecâzi olsun her fiil için mutlaka bir fâil gerekmektedir. Bu konuda en büyük delil ise âlemin sonradan yaratılmış olması ve her sonradan olanın mutlaka bir yaratıcısının olması gerektiği düşüncesindedir. Lâmişî, bunu "her hâdis için bir muhdis gerekir" şeklinde sembolik olarak açıklar.[807]

6.Rızık

Ehl-i Sünnet'e göre ister haram ister helal olsun insanların faydalandığı her şey onlar için rızıktır. Çünkü rızk kelimesi lügatte, gıda, mukadder kuvvet ve mal anlamına gelen şeylerin tamamının ismidir.[808] Lâmişî, bu manalardan yola çıkarak gıda ve kuvvetin helalden olabileceği gibi haramdan da olabileceği kanaatindedir. Burada asıl olan insanın bu metadan faydalanmasıdır. Faydalanılan metanın aslen ya da sonradan bir gerekçe ile haram ya da helal olması değildir. Lâmişî'nin bu rızık anlayışı sadece helali rızık olarak değerlendiren Mutezili anlayıştan daha kapsamlı ve kuşatıcıdır. Ona göre bir takım insanlar ömrü hayatlarında haramdan başka bir şey

---

[806] Lâmişî, ***et-Temhid,*** s.104.
[807] Lâmişî, ***et-Temhid,*** s.104-105
[808] Cüveynî, ***Kitâbu'l-İrşâd***, s.146; Nesefi, ***Tabsıratu'l-Edille***, Cilt II, s. 279.

yemez. Buna rağmen onlar için dünyada Allah'ın verdiği rızktan bir şey yemediklerini ya da Allah'ın onları rızıklandırmadığını söylemek mümkün değildir. Hiç kimse bu bağlamda Allah'ın verdiği rızkın dışında bir şeyle rızıklanmaz.[809]

Mutezile'nin bu konudaki kanaati haramın rızık olmadığı şeklindedir. Onlara göre rızk sadece helal yolla elde edilen, sahip olunan maldır. Kul, Allah'ın başkası için rızk kıldığı şeyi yemeye, kendine rızk kılınanın da diğerlerinin ulaşmasına engel olmaya kâdirdir.[810] Lâmişî, bunun yanlış olduğu kanaatindedir. Ona göre kul bunlara kâdir olmaz.[811] Eğer rızık kelimesi sahip olunan mal anlamına alınırsa her insan başkasının malı olan bir şeyden de faydalanabilir. Burada asıl olan rızka yüklenen anlamdır. Lâmişî, rızkı sahip olunan mal anlamına almanın doğru olmadığını, rızkın faydalanılan tüm şeyler olarak değerlendirilmesi gerektiğini düşünür.[812]

Lâmişi'ye göre hayvanlar mal ve mülk sahibi değildir. Ancak onların Allah tarafından rızıklandırıldıklarından da şüphe yoktur. Bu açıdan rızık kelimesini sahip olunan mal olarak değerlendirmek yanlıştır. *"Yeryüzündeki her canlının rızkı Allah'ın üzerinedir."*[813] anlamına gelen ayet de bunu desteklemektedir.[814] Lâmişî, "hayvanları mal ve mülk sahibi olarak nitlendirmek mümkün olmadığına göre onların rızkı nedir?" sorusu üzerinde durur. Ona göre başta insan olmak üzere tüm mahlûkatın rızkı onların yedikleri, içtikleri şeylerin tamamıdır. Bu şekilde rızık kelimesinin insanların faydalandıkları tüm şeyler olarak değerlendirilmesi kelimenin içerdiği

---

[809] Lâmişî, ***et-Temhid,*** s.106.
[810] Kadı Abdulcabbâr, ***Şerhu Usuli'l-Hamse***, s. 532-533.
[811] Lâmişî, ***et-Temhid,*** s.107.
[812] Lâmişî, ***Kitâbu't-Temhid maa' Şerhi fi Mevadıu'l-Tecrid,*** vr.136 a.
[813] 11 Hud/6.
[814] Lâmişî, ***et-Temhid,*** s.107.

manaları kapsadığı düşüncesindedir.[815] Nitekim Ehl-i Sünnet'in bu konudaki genel kanaatine göre rızık kelimesi helal haram olmasına bakılmaksızın canlının faydalandığı her şeydir.[816]

7.Kaza ve Kader

Lâmişî'ye göre kaza, bir işin yerine getirilmesi ve tamamlanmasıdır.[817] Kader ise iki farklı anlamda kullanılır. Kader kavramının ilk manası bir şeyin hakkında sınır koyma ve belirlemedir. Bu anlamda Allah her şeyi en iyi şekilde ölçmüş ve takdir etmiştir. Kader kavramına verilen ikinci mana ise, kişinin hakkında olan şeyin belirlenmesidir. Bu belli bir zaman ya da mekânda olan fiillerin hakkında ceza veya ödülün açıklamasıdır. Kader kelimesine sonradan yüklenen "alın yazısı" anlamının Kur'an'da olmadığı görülmektedir.[818] Kul, bu açıdan fiilin ölçüsünü ve keyfiyetini, fiilindeki zaman ve mekânın etkisini de belirleyemez. Bu bağlamda onun bunları takdir eden olması da mümkün değildir.[819]

Lâmişî'ye göre kaza yaratmak ve meydana getirmek, kader ise bir şey hakkında hüküm koymak, sınırlarını belirlemektir. Bu bağlamda kaza, Allahın takdir ettiği şeylerin kulun başına gelmesi anlamınadır.[820]

İnsan fiilleri açısından kaza ve kader meselesiyle bağlantılı olan alın yazısı ya da kader olarak isimlendirilen yazgıcı yaklaşım, Lâmişî tarafından reddedilir. O, bu meseleyi Hz Peygamber'den gelen "*kulun kaderi, kul için hayrın ve şerrin Allah*

---

[815] Lâmişî, ***et-Temhid,*** s.107.
[816] Coşkun, Ahmet, "İmam-ı Mâtûrîdi'nin Rızıkla İlgili Ayetleri Tefsiri" *Ebû Mansur Semerkandî el-Mâturîdi,* Erciyes Ünv. Gevher Nesibe Ens., Kayseri, 1986, s.168.
[817] Lâmişî, ***Kitabun fi Usuli'l-Fıkh***, 71.
[818] Akbulut, "Allah'ın Takdiri Kulun Tedbiri", 29.
[819] Lâmişî, ***et-Temhid,*** s. 113.
[820] Lâmişî, ***et-Temhid,*** s. 114.

tarafından yaratılmasıdır."[821] şeklindeki haberi rivayet ederek açıklar. Ona göre Hz Peygamber bu ifadesiyle insanın tüm fiillerinin Allah'ın yaratması ve takdiri ile olduğunu belirtmiştir. Yoksa bu koyu bir cebri anlayışı ifade etmez. Lâmişî'nin yaklaşımında insanın fiillerinde seçme hürriyeti söz konusudur. İnsan bu seçme hürriyeti ile dilediği fiili gerçekleştirir, dilediğini gerçekleştirmez.[822] Zaten insanın sorumluluğu, seçerek yapabildiği bu nevi fiillerden sonra ortaya çıkar.[823] Yoksa burada kullanılan *"kader*" kavramı, alın yazısı anlamına bir kader olmayıp, Allah'ın ölçmesi ve takdir etmesi manasınadır.[824]

8. Husun-Kubuh

İyilik ve kötülük kavramlarının ne olduğu, akılla bilinip bilinenememesi meselesi İslam düşüncesinde sıkça tartışılmış bir konudur. Lâmişî'ye göre "husun", tabi ve fıtri olup ve fıtrat tarafından kabul edilendir. "Kubuh" ise kötü iş ve filleri kapsayan, terkinde sevap alınan işlerdir.[825] Usulcu ve kelâmcılar genelde iyilik-kötülük meselesini üç kısımda değerlendirir. Bunlardan ilkine göre iyi olan husun, kötü olan kubuhtur. İkinci seçeneğe göre olgunluk ve tamlık ifade eden şeyler husun, eksiklik ve hamlık ifade eden şeyler kubuhtur. Üçüncü ve son şıkka göreyse yapıldığında övgü ve ödül hak edenler husun, kınama ve cezayı gerektirenler kubuhtur.[826]

---

[821] ***Mücemül Müfehris***, Cilt V, s. 317.
[822] Lâmişî, ***et-Temhid,*** s. 114.
[823] Akbulut, "Allah'ın Takdiri Kulun Tedbiri", s.130.
[824] Ay, "Dua, Kaza ve Kader", ***Sistematik Kelam***, s. 289.
[825] Lamişî, ***Keşfu'l-Elfâz***, s.257.
[826] Bardakoğlu, "Hüsun ve Kubuh Konusunda Aklın Rolü ve İmam Mâtûrîdi" s.33-34.

Mutezile, husun ve kubuh tanımını sadece övgü ve kınama açısından değerlendirerek sırf fiil olması yönü üzerinde durmuştur.[827] Eşyada zâti olarak husun ve kubuhun bulunduğunu söyleyen Mutezile'nin karşıt fikri olarak Eş'ariler eşyanın zâtından kaynaklanan husun ve kubuh özelliği olmadığı iddiasında bulunmuşlardır. Çünkü Eş'arilere göre husun ve kubuh zâti değildir. Fillerin ya da eşyanın husun ve kubuh içermesini gerektiren asli nitelikleri yoktur. Onlara göre emredilen şeyler iyi, yasaklanan şeyler ise kötüdür.[828]

Lâmişî, bu konuda Hanefi-Mâturîdî geleneğin görüşünü benimsemiştir. Ona göre iyi ve kötü fiillerin bir kısmı akılla bilinirken diğer bir kısmını bilme açısından akıl yetersizdir. Onlar hakkında bilgiye ulaşmak için vahiy gereklidir.[829]

Emredilen şeylerin iyi, yasaklanan şeylerin kötü olup olmadığı konusunda ise Lâmişî, Tanrının hikmet sahibi olması dolayısıyla yasaklarının kötü fiilerde, emirlerinin de iyi fiillerde olduğu kanaatindedir.[830] Nitekim Allah'ın fiillerinde hikmet vardır, O hikmetsiz bir iş yapmaz.[831] Eğer Allah, bir şeyi emrediyorsa o aslen iyidir. Eğer O bir şeyi yasaklıyorsa o da aslen kötüdür. Bir şeyin kötülüğü ya da iyliği sadece Allah'ın emretmesi ile bilinmez. Allah, fiillerinde var olan hikmeti gereği her zaman iyi olanı emreder, kötü olanı yasaklar. Lâmişî'ye göre dini hükümlerde de durum böyledir. Aslen iyi olanlar emredilmiş, kötü olanlar ise yasaklanmıştır. Böylece hayır ve hasenât olan işler emir ve tavsiye edilmiş, şer ve kötülük olanlar yasaklanmıştır. Diğer bir yönden emir sigası ile gelen ve iyi fiilleri

---

[827] Kadı Abdulcabbâr, ***Şerhu Usuli'l-Hamse***, s. 220-222.
[828] Âmidi, ***el-İhkâm fi Usuli'l-Akâmi***, Beyrut, 1990, Cilt I, s. 90-91.
[829] Lâmişî, ***Kitabun fi Usuli'l-Fıkh***, s.67-68.
[830] Lâmişî, ***Kitabun fi Usuli'l-Fıkh***, s. 109.
[831] Lâmişî, ***Kitâbu't-Temhid maa' Şerhi fi Mevadıu'l-Tecrid,*** vrk. 129b-130a.

kasdeden lafızlar, farz ve vacipleri, nehiy sigasıyla gelen ifadeler ise haram ve yasakları içermektedir. Ancak onların zamanı, miktarı ve şekli nass ile sabittir. Akıl burada insan için ölçü olmayıp, nassın emirlerine muhataptır.[832]

Lâmişî, iyilik ve kötülüğün bilinmesi meselesini hem fıkhi hemde kelâmi olarak irdeler. Ona göre bu konu, iki disiplinin ortak meselelerinden biridir. O iyilik ve kötülüğün sadece din aracılığıyla bilinebileciğine inanan bir grubun varlığından bahseder. Bu grup, başta Eş'ariler olmak üzere Ashâbu'l Hadis taraftarları olarak tanımlanabilir. Onlara göre din bu konuda yegâne rehberdir. İyilik ve kötülüğün bilinmesinde bu şekilde rehber olan din, bu konularda tartışmasız ve kesin bilgileri ortaya koymuştur. Eğer din herhangi bir şey hakkında iyi ya da kötü olduğuna dair bir hüküm vermişse artık söylenecek başka bir söz kalmamıştır. Dine inanan insanın bu durumda yapması gereken şey ise bu hükme tam anlamıyla itaat etmektir.

Lâmişî, iyilik ve kötülüğün sadece akılla bilinebileceğini kabul eden Mutezile'den de bahseder. Onlara göre akıl, iyilik ve kötülüğün ayırt edilmesinde yegâne ölçüdür. Akıl olmadan din olmayacağı gibi yine o olmadan iyi ve kötü de birbirinden ayırt edilemez. Akıl, din olmadan da tek başına, bir şeyin iyi ya da kötü olduğunu ayırt edebilecek güçtedir.[833] Bu bağlamda İslam dininin akıl dini olması da bu anlamda hükümlerinin akla uygun olması tezine dayanmaktadır.

Lâmişî, iyilik ve kötülük olarak kabul edilen şeylerden bir kısmının sadece vahiy aracılığıyla bilinebileceği, bir kısmının da vahye ihtiyaç duymadan akılla kavranabileceği düşüncesindedir. Bu konuyla ilgili olarak o, adalet ve ihsanın güzel olmasının hem akli hem de dini olarak bilindiğini örnek olarak verir. Ancak bununla

---

[832] Lâmişî, ***Kitabun fi Usuli'l-Fıkh***, 112.
[833] Lâmişî, ***et-Temhid,*** s. 67.

beraber o sadece vahiyle bilinebilen bazı şeylerin varlığından da bahseder. İbadetlerin şekilleri, miktarları ve zamanı gibi meseler, sadece vahiyle bilinebilir.[834] Bu açıdan aklın bir konuda bilgi sahibi olması ayrı bir şey, o konuda hüküm koyması ayrı bir şeydir. Akıl, din konusunda bazı şeylerin iyi ve kötü olduğunu bilir ancak, onlarla ilgili hüküm koyamaz. Bu açıdan bir şey kendiliğinden güzel veya çirkindir, ya da fiillerin sonuçları itibariyle güzel ya da çirkin olur.[835] Lâmişî, iyilik ve kötülüğün bazen göreceli de olabileceği fikri üzerinde durur.

Lâmişî'ye göre iyi ve kötü kavramları herkes için her zaman aynı şeyi ifade etmezler. Nitekim dinen güzel olan şeylerin bir kısmı zor olmasına karşın aslen iyiliği içermektedir. Yani bir şey dinen iyi olmakla beraber zahmetli ve sıkıntı verici olabilir. Burada ölçü sadece akıl olursa insanın sıkıntı veren bir duruma düşmesi tabi olarak doğru değildir. Ancak dinin burada kendisi ve insan için çizdiği hedefleri söz konusudur. Onlar dikkate alındığında zahmetli ve sıkıntı doğuran bu işler aklen ve dinen iyi ve güzel kabul edilir. Lâmişî, bu konuyla ilgili olarak dine davet etme örneğini verir. Dini insanlara tebliğ etmek ve onları dine çağırmak zor ve zahmetli bir şeydir. Tebliğ sırasında bir takım sıkıntılar ortaya çıkabilir. Ancak bu sıkıntılı yönü olmasına karşın dinen güzeldir. Akli olarak onun zahmeti ve zorluğu ön plana çıksa da neticesinde elde edilecek sevap ve bu fiili güzel hale getirir.[836]

Lâmişî'ye göre bir fiilin güzel ve iyi olması onun kolay ve sıkıntısız olması demek değildir. Bu şekilde değerlendirilirse bir fiilin iyilik ve güzelliği onun doğurduğu sonuçlarla ilgili olarak kabul edilir. Ancak günahların büyük bir kısmı

---

[834] Lâmişî, ***Kitabun fi Usuli'l-Fıkh,*** s. 66.
[835] Bardakoğlu, Ali, "Hüsn ve Kubuh Konusunda Aklın Rolü ve İmam Mâtûrîdi" , s. 42.
[836] Lâmişî, ***Kitabun fi Usuli'l-Fıkh*** s. 67.

işlenirken zevkli ve hoş olması, onları kötü fiil olmaktan kurtarmadığı gibi, zor ve sıkıntılı fillerden oluşan ibadet ve itaatler bu sıkıntılardan dolayı kötü ve kubuh fiiller değildir.[837]

Lâmişî, "güzel" kavramını akli, dini ve tabii olarak üçe ayrır. Birbirinden farklı bu üç alanın verileri, birbirini destekler ancak bu aralarındaki farklılığı ortadan kaldırmaz. Akıl, bu üç alanda da kullanılırken akli ve tabi alanda asli ölçü, dini alanda ise araçtır. Bu bağlamda akıl tüm alanlar için gerekli olmakla beraber dini alanda sınırları aslen vahiy belirlemektedir. İlahi emirlerin iyi, nehiylerin kötü olması dini alandaki iyi ve güzel kavramlarına örnek verilebilir. Mesela kul için ibadet etme iyi ve güzel bir davranıştır. Namazın şekli ve miktarı meselesinde olduğu gibi dini ibadetin şekli ve miktarı akılla bilinemez, onun için vahye ihtiyaç vardır.[838]

Lâmişî, iyilik ve kötülük meselesini sadece kelâmi açıdan ele almaz. Ona göre bu kavramın sınırları iyi belirlenmezse dinen serbest bırakılan bazı davranışlar helal ve haram dairesine alınarak, olması gereken alandan çıkartılır. Bu şekilde alan genişletilmesi, ilerleyen aşamalarda ciddi problemler doğurur. Bu açıdan o husun-kubuh meselesinin sadece teorik yönüyle ilgilenmez, aynı zamanda toplum hayatına yansıyan pratik yönü üzerinde ısrarla durur. İyilik ve kötülüğün sınırlarının ne ile nasıl belirleneceği probleminde sadece aklı ya da vahyi yeterli görmek Lâmişî'ye göre sıkıntılı bir süreci beraberinde getirir. Lâmişî, bu konunun iyi kavranamamasından dolayı bir takım problemlerin ortaya çıktığı düşüncesindedir. Bu problemlerden biri "hasen" kavramının "mubah" kavramını içine alacak şekilde genişletilmesidir. Yapılması ya da yapılmamasında serbestlik olan "mubah"

---

[837] Lâmişî, ***Kitabun fi Usuli'l-Fıkh*** s. 66.
[838] Lâmişî, ***Kitabun fi Usuli'l-Fıkh*** s. 67.

kavramının iyilik dairesine alınması, yapılması pek hoş karşılanmayan "mekruh" kavramının zamanla haram dairesine alınması sonucunu doğurmuştur.[839]

Lâmişî, dini anlamada iyilik ve kötülüğün vahiy aracılığıyla belirlendiğini, aklın bu konuda sadece anlama noktasında vahye yardımcı olduğunu belirtir. Aklın sınırlarını aşarak iyilik ve kötülük kavramlarını helali haram, haramı helal yapacak şekilde genişletilmesine ise karşı çıkar. Ona göre hasen yani iyi fiil, isteyerek ve bilerek yapıldığında kötülenmenin hak edilmediği, cezayı gerektirmeyen davranışlardır. Kabih yani kötü fiil ise, isteyerek ve bilerek yapıldığında kınama ve ceza gerektiren fiillerdir. [840]

Lâmişî, bu konuyla ilgili diğer bir meselenin eşyanın aslının mubah olup olmaması olduğu görüşündedir. Mutezile'ye göre eşyanın aslı mubahtır ve bu dinen de böyledir. Ehli Hadis'ten bir grubun bu konudaki görüşü ise eşyanın aslının haram olduğu ve şeri hükümlerle karar verilerek ya da değiştirilerek serbest bırakıldığıdır. Lâmişî'ye göre Mâturîdiler arasında eşyanın aslının mubah olduğu noktasında genel bir kanaat vardır. [841]

9.Hidayet ve Dalâlet

Lâmişî, bu konuların insan fiillerin yaratılması meselesi ile bağlantılı olduğunu düşünmektedir. Tüm insan fiilleri gibi hidayet ve dalâlet de Allah

---

[839] Lâmişî, ***Kitabun fi Usuli'l-Fıkh*** s.67.
[840] Lâmişî, ***Kitabun fi Usuli'l-Fıkh*** s.67.
[841] Lâmişî, ***Kitabun fi Usuli'l-Fıkh*** s. 60-62. Husun kubuh konusunda akla geniş yetki vermek ile itham edilen Mutezile, aslında aklı hâkim değil müdrik kabul etmektedir. Akıl var olandan gücü yettiğini idrak edebilir. Ancak onun da sınırlı olduğu kabul edilir. Hükümleri Allah koyar, insanlar akılları ile bu hükümleri idrak ederler. Aklın görevi hüküm koymak değil var olanı keşfetmektir. Burada hüküm konusu olan mevzular dinle alakalı ulûhiyet, rububiyyet ve ibadetle ilgili konulardır. Yoksa akıl bunların dışındaki konularda tüm bilgi kaynaklarını kullanarak hüküm verme yetkisine sahiptir. Bardakoğlu, "Hüsn ve Kubuh Konusunda Aklın Rolü ve İmam Mâtûrîdi" , s. 38-47.

tarafından yaratılır ve insanlar irade ve azimleriyle bunu keşf ederler. Bu fiiller, Allah'ın kazası ve kudretiyle gerçekleşir, O'nun ihdası ve yaratmasıyla var olur.[842]

Lâmişî, kaza'nın yaratma manasına geldiğini vurgular. Ona göre *"O göklerin ve yerin yaratıcısıdır"*[843] manasına gelen ayette kullanılan *"kaza"* kelimesi de buna delildir: Kaza, Allah'ın kulların fiillerini yaratması, ihtida fiilini yaratmasıyla hidayet verici olması, dalâlet fiilini yaratmasıyla dalâlet verici olmasıdır. Ancak o kaza kavramının daha farklı anlamlara gelecek şekilde de kullanılabileceğini de kabul eder. Fakat söz konusu insan fiileri olduğunda kaza kavramının geldiği anlam sadece budur.[844]

Ehl-i Sünnet'e göre mevcut olan her şey Allah'ın dilemesi, kazası ve kaderi ile yaratması neticesinde ortaya çıkar. Taat olarak her ne varsa o Allah'ın emirlerinden, rızasından, muhabbetinden, hidayetinden ve tevfikindendir. Masiyet ise ne emir, ne rıza, ne de muhabbettir. Bilakis o hızlândır. Masiyet, Allah'ın istemesi ve dilemesiyle olur ama bunda O'nun rızası ve muhabbeti yoktur. Lâmişî, bu konuya bazen tadı hoş olmamasına rağmen tedavi amaçlı ilacın alınmasını ya da kulağa hoş gelmemesine rağmen kangren olmuş elin kesilmesini örnek olarak verir. Ona göre insan bazen rıza etmediği, sevmediği şeyleri de yapar. Ancak bunda fayda vardır, aynı şekilde bu gaib âlem için de böyledir.[845]

Lâmişî'ye göre Allah, tüm insan fiillerinin tek yaratıcısıdır. Buna delil olan ayetlerden bazıları şunlardır: *"Allah, her kime hidayet vermek isterse, onun göğsünü İslam'a açar ve kimin dalâlete gitmesini isterse göğsünü dar ve sıkıntılı*

---

[842] Lâmişî, ***et-Temhid,*** s.
[843] 6 Enâm, 101.
[844] Lâmişî, ***Kitabun fi Usuli'l-Fıkh***, 71.
[845] Lâmişî, ***et-Temhid,*** s.108.

yapar"[846]*,"Allah, onları saptırmak istiyordu"*[847]*, "Allah, her kimi dilerse dalâlete iletir"*[848]*, "Siz dileyemezsiniz, ancak Allah diler"*[849].

Lâmişî, Allah tarafından kullara her hangi bir kötülük ve zulmün yapılmayacağının *"Allah kulları için zulmü dilemez"* manasındaki ayetle kesin olarak ifade edildiği düşüncesindedir. Zulüm, kullar tarafından yine kullara yapılır. Kullar arasında olan bu kötü olaylar yine kulların iradesi ile cereyan eder. Allah, onların hayır yapmalarını şerden uzaklaşmalarını dilemiştir. Bunlara rağmen kul, şer diler ve bunda ısrar ederse, Allah, kulun fiilini onun dilediği şekilde yaratır. Ancak bu fiil, kötü bir fiil olduğundan dolayı ondan razı olmaz, ona karşı muhabbet duymaz.[850]

Lâmişî, Mutezile'nin kendine delil aldığı naslardan yanlış çıkarımlarda bulunduğunu ortaya koymaya çalışmıştır. Ona göre elimizdeki naslar, Allah'ın fiilerinin insanların tutum ve davranışlarından kaynaklandığını açıklamaktadır. Nitekim Nuh'un kavmi defalarca uyarılmasına rağmen günahta ve isyanda ısrar edip, Allah'ın sözünü tutmadıkları için kalpleri kararmıştır. Allah da onlarda mevcut olan

---

[846] 6 Enam, 125
[847] 11 Hud, 34.
[848] 6 Enam, 39.
[849] 76 İnsan, 30; 81 Tekvir, 29.
[850] Lâmişî, ***et-Temhid,*** s. 111-112. Mutezilenin bu konudaki şüphesi ise *"İnsan ve cinleri ancak ibadet etsinler diye yarattım"* manasındaki ayetten kaynaklanmaktadır. Bu ayet, Allah'ın onları ancak itaat için yaratmış olduğu, isyan ve küfürün her ikisini de onlar için dilemediği anlamına kabul edilmelidir. Diğer bir ayette ise, *"Allah kulları için kötülük dilemez"* buyrulmuştur. Allah, kulları için zulüm dilemediğine göre gerçekleşen bu kötü olaylar O'ndan değil kulun bizzat kendisindendir. İsyan ve küfür Allah'ın iradesiyle olsaydı ve onu, O yaratsaydı bu kul için kıyamette bir özür olurdu. Çünkü kul, böyle bir anlayışa göre Allah'ın iradesinden çıkma hürriyetine sahip değildir. Mutezile'ye göre Allah'ın iradesinden kötü bir şey çıkmaz, çıkan şeyler de ancak kullar için hayırlı olanlardır. Bu açıdan kötü tüm fiillerin kaynağı ve fâili insanlardır. Bu anlayışa göre eğer kötülüğü Allah'ın dilediğini kabul edersek, O'nun kendi kendine isyan ve hakaret etdiğini düşünmemiz gerekir ki bu da saçmalık olur. Çünkü kendine bu şekilde davranılmasını isteyen saygıya layık değildir. Allah, saygıya layık olduğuna göre böyle davranmaması gerekir.

bu davranışlarından dolayı dalâleti yaratmıştır.[851] Ancak gelinen bu durumda Allah'ın rıza ve muhabbeti yoktur. Lâmişî, küfür ve isyanın, kâfir ve âsinin irade ve dilemesiyle olduğu düşüncesindedir. Bunlar Allah'ın rızası ile olan şeyler değildir. Bilakis Allah'ın isteği ve rızası kâfir için iman, âsi için itaattir. Burada gerçekleşen olay, Allah'ın rızası olmaksızın dilemesi ile olur. Allah'ın böyle bir şeyi dilemesi ise kulun azmedip yönelmesinden dolayıdır. Dilemediği şeyin onun mülkünde icra edilmesi ise acziyet işareti, zorunluluk alâmetidir. Bu, Allah için muhal olan bir durumdur. O'nun bununla vasıflanması ise mümkün değildir.[852]

Lâmişi'ye göre Mutezile'nin bu konudaki diğer bir şüphesi *"İnsan ve cinleri ancak ibadet etsinler diye yarattım"*[853] manasındaki ayetten kaynaklanmaktadır. Bu ayet, Allah'ın insanları ve cinleri ancak itaat için yaratmış olduğu, isyan ve küfürlerini dilemediğinin delilidir. Diğer bir ayette ise *"Allah kulları için kötülük dilemez"*[854]buyrulmuştur. Allah kulları için zulüm dilemediğine göre, gerçekleşen bu kötü olaylar O'ndan değil kulun kendisindendir.[855]

Yüce Allah, insanlardan bazılarının büyük günah işleyip küfür ve isyan edeceklerini ezelde bilir. Kulun Allah'ın ilmi ve iradesinin dışına çıkması ise mümkün değildir.[856] Allah, tüm mahlûkatı ilmi ile yaratmıştır. Onlar, O'na isyan etmiş, böylece emrine itaat etmemiştir. O, zaman ve mekânı ilmi ile yaratmıştır, kullar, küfür ve isyan için ancak onlarla imkân bulurlar. Bu kötü fiillerin, zaman ve

---

[851] Lâmişî, ***Kitâbu't-Temhid maa' Şerhi fi Mevadıu'l-Tecrid,*** vr. 136b.
[852] Lâmişî, ***et-Temhid,*** s.110.
[853] 51 Zariat/56.
[854] 40Müminun/ 31
[855] Lâmişî, ***et-Temhid,*** s.110.
[856] Lâmişî, ***et-Temhid,*** s.112.

mekân içinde işlenmesi onlar için bir özür değildir. İnsanın bu fiili işlemesi ya da terk etmesi kendi elinde olup Allah tarafından bir zorlama söz konusu değildir.[857]

10.Aslah Prensibinin Reddi

Mutezile'ye göre kul için en iyiyi yaratmak yani "aslah" Allah'a vaciptir.[858] Şayet Allah, kul için en iyi olanı yaratamaz ise, bu onun ilahlık niteliği ile bağdaşmaz.[859] Lâmişî, kul için en iyiyi gözetmenin Allah için vacip olmadığı kanaatindedir. Ona göre Mutezile'nin aslah anlayışı, Ehl-i Sünnet'in bakış açısına göre doğru değildir. Böyle bir anlayış Allah'a zorunluluk yakıştırmak olur ki bu muhaldir.[860] Lâmişî, Allah'ın kulları için yaptığı şeylerde böyle bir zorlamanın olmadığı kanaatindedir. Nitekim O, Firavun'a imanı emretmiş, ancak imanı onun için dileyip, yaratmamıştır.[861] Çünkü Firavun, iman etmek istememiştir.

Lâmişî, Allah'ın kulları için, aslâh olarak yaptığı bazı şeylerin olduğunu düşündüğünü belirtmek isteriz. Fakat ona göre bu fiiller O'nun için mecburi şeyler değil, lütuf ve ihsanından olup, Allah'ın ikram ve fazileti şeklinde kabul edilmelidir. Bunların O'nun önceden takdir ettiği bir konuda ilk olarak verdiğinden daha fazlasını, fazlı ve ikramından dolayı kulun yararına sunması olarak değerlendirilir. Bu davranış, ister inanan ister inanmayanlar için olsun O'nun bir lütfudur. İnanmayanlar açısından, bu iman etmeleri için verilen bir fırsattır. Ancak Allah'ın bunu bu şekilde yapmaması da, kullara zulüm veya cimrilik değildir. Şayet bunu böyle yaparsa, bu

---

[857] Lâmişî, ***et-Temhid,*** s. 113.
[858] Kadı Abdulcabbâr, ***Şerhu'l-Usûlu'l-Hamse,*** s. 213, 255.
[859] Erdem, "Manevi Sıfatlar Üzerine",***AÜİFD***, Cilt XLIV, Sayı 1, 2003, s. 76.
[860] Cüveynî, ***Lumau'l-Edille***, s.122; Gazali, ***el-İktisâd fi'l-İtikâd***, 205-206.
[861] Lâmişî, ***Kitabun fi Usuli'l-Fıkh***, s. 86.

onun lütfundan kaynaklanır. Yani O'nun bu şekilde kullarına lütuf etmesi, O'na ne zorunluluktur ne de kullar için geçerli olan bir haktır.[862]

Allah'ın hayrı yaratması ile hayrı yaratma mecburiyetinde olması apayrı şeylerdir. Allah dilediğini yaratır ve dileyip yarattığı şey kullar için o anda hayır da şer de gözükebilir. O'nun bunları kul için dileyip yaratması yeterlidir. Çünkü O, fiilerini ilmi ve iradesine uygun şekilde hikmeti doğrultusunda yaratır.[863] Eğer daha fazlasını yapıp, hayrı yaratmışsa bunu ona vacip olduğu için değil, lütfünun bir gereği olarak yapmıştır. Çünkü hayrı yaratmayı Allah'a vacip kılmak O'nu fiillerinde sınırlandırmaktır. O, bu bağlamda hiçbir şey tarafından sınırlandırılamaz. Lâmişî, *"Allah onlara dünya hayatında azap etmeyi dilerken, Onların malı ya da evlatları seni şaşırtmasın!"*[864] anlamındaki ayeti bu konudaki düşüncesine delil getirmektedir.

Lâmişî, kullar için en iyi olanın, iman etmeleri ve Allah'ın azabından korunacak iyi işler yapmaları olduğu düşüncesindedir. Fakat Kur'an, bu konuda insanların büyük bir kısmının hüsranından bahseder.[865] Bununla beraber, *"Şayet sizin hepinizin hidayetini isteseydi"*[866], *"Şayet dilseydik her nefisi hidayete erdirirdik"* [867] anlamındaki ayetler Allah tarafından bunların dilenmeyip, yapılmadığının delilidir.[868]

---

[862] Lâmişî, ***et-Temhid,*** s. 114.
[863] Lâmişî, ***Kitâbu't-Temhid maa' Şerhi fi Mevadıu'l-Tecrid,*** vr. 130b-131a.
[864] 9 Tevbe / 2; Ona göre ayette geçen şahıslara, mallar ve evladların verilmesiyle azap edileceği gerçeği birbirinden ayrılmıştır. Bu ikramlar aslında onlar için iyi değildir. O, Allah'ın onlara azabını geciktirmeyeceği, azap anında onların isyanda olacaklarını belirten *"Onları günahla doldururuz"* manasındaki ayeti bu konuda delil olarak getirir. Burada günah, azabın gerekçesidir, yani ayette geçen "verilen mallar" ifadesi günahın artması için bir vesile olarak değerlendirilmiştir. Bunlar netice itibariyle sözü edilen mal ve evlatlar onlara iyilik getirmez. 3 Âl-i İmran / 178; Lâmişî, ***et-Temhid,*** s.115.
[865] 103 Asr, 1-3.
[866] 16 Nahl, 9.
[867] 32 Secde / 13.
[868] Lâmişî, ***et-Temhid,*** s.116.

Mutezile'nin anlayışına göre, akıl husun-kubuh konusunda tek yetkili olduğundan hareketle aslah prensibinin Allah'a bir zorunluluk oluşturduğu düşüncesine ulaşılır. Allah, tam ve mükemmel olduğuna göre aklen kötü olanı yapması beklenemez. Çünkü kötü fiiller fâilinin eksikliğinden kaynaklanır. Bu konu aynı zamanda Allah'ın kullara verdiği hidayet, rahmet ve lütuf meseleleri ile beraber değerlendirilmelidir. Mutezile, bu konuları işlerken ısrarla Allah'ın adaleti üzerinde durmuştur. Allah'ın kâfire ne verdiyse mümine de aynı şeyi verdiğini, aralarında bir ayrım yapılmadığını vurgulamıştır. Mutezile'ye göre kulların yararına yapılan şeylerin tamamı, rahmet ve lütfunün değil aslında adaletinin bir gereği olarak kabul edilmiştir.[869] Böylece Allah, bütün kulları için maslahatları ne ise onu yaratmayı gaye edinmiş anlayışı kabul görür.[870] Bu, onlara göre ister mümin ister kâfir bir kul olsun, ister nebi olsun ister nebi olmasın böyledir. Lâmişî, bu konuda Bişr b. Mutebir'in "Allah'ın, kulları için ne hayırlı ve faydalı ise onu yapması gerekir" [871] düşüncesini aktarır.[872]

Mutezile, adalet kavramını aslah prensibini açıklamada sıklıkla kullanırken Mâturîdi gelenek bu meseleyi, Allah'ın lütfü ve ihsanı olarak değerlendirmiş, Allah'ın adaleti olarak görmemiştir. Buna delil olarak *"Ehl-i Kitap Allah'ın lütfü olmadan hiçbir şey elde edemeyeceklerini bilsinler"*[873] ayetini getirmiştir. Nitekim *"Onlara ancak günahlarını artırmak için fırsat veriyoruz"*[874] anlamındaki ayet, Allah

---

[869] Kadı Abdulcabbâr, ***Şerhu'l-Usûlu'l-Hamse****,* s. 231.
[870] Kadı Abdulcabbâr, ***Şerhu'l-Usûlu'l-Hamse****,* s. 231.

[871] El-İskâfi (ö. 854), Cafer İbn Harb (ö. 850) ve Cafer İbn el-Mübeşşir (ö. 848) faaliyetleri neticesinde özellikle Bağdat ve çevresinde *"Allah'ın en iyiyi yapmak mecburiyetinde olduğu"* akidesi yaygınlaşmaya başlamıştır.(Watt, ***İslam Felsefesi ve Kelamı***, s. 102-103.)

[872] Lâmişî, ***et-Temhid,*** s. 118**.**
[873] 57 Hadid, 49.
[874] 3 Ali İmran,178.

tarafından verilen imkânın insanlarca iyi kullanılmayacağının bilinmesine rağmen yine de verildiğini ifade etmektedir. Her ne kadar nimet vermek yaratıcı için güzel olan ve gerekli bir fiil ise de, onun sonucunda kulun ileride hesabını veremeyeceği ve bundan dolayı zarar göreceği şeyleri yapmasına izin vermek de kul açısından aslah değildir. Allah, kulları için sadece aslahı yaratacak olsaydı insanlara günah işleyecekleri, isyan edecekleri imkânları sunmaması gerekirdi. Ancak dünyaya bakıldığında çeşitli imkân ve fırsatların günah ve taat işleyen ayrımı olmaksızın herkese verildiği görülecektir. Bu bağlamda Allah, kulları için hayrı yaratıyorsa, bu O'nun fazlından olup, bir mecburiyet içermez. Hayrı yaratmayıp olduğu hal üzere bırakırsa bu da, O'nun adaletinden olup bir eksiklik değildir.[875]

Lâmişî, Mutezile'nin Allah'ın aslahı yaratması konusundaki diğer bir delilinin bir çeşit kıyas olduğu düşüncesindedir. "Allah hâkimdir" ifadesi, tüm iman sahiplerinin kabul ettiği bir ifadedir. İnsanlardan hâkim olan bir kimse kötü fiili engellemeye ve kendisi başta olmak üzere diğer insanları bunlardan alıkoymaya çalışır. Bunu başarırsa insanları, düşmanlıktan muhabbete, yanlışlıktan doğruya döndürmüş olur. Bu şekilde her kim de davete icap etmiş ve hatadan dönmüşse onun için Allah'tan bir lütuf vardır. Bu lütfun terk edilmesi zararda ısrardan dolayı ziyandır. Şayet hâkim olduğu düşünülen kişi bunu yapmaz, zararda ısrar ederse o bu fiilinden dolayı hâkim sayılamaz. Mutezile, gayb âlemi ile ilgili verilecek hükmün de bunun gibi olduğu fikrindedir. Bu istidlalde görüldüğü gibi, Allah'ın takdiri lütuf ve

[875] Gazali, ***el-İktisâd fi'l-İtikâd***, 206.

aslaha dayanır. O, fiilerinde bunu insanları doğru yola iletmek, yanlışlarından döndürmek için kulun yararına ne varsa onu yaparak gösterir.[876]

Lâmişî, bu kıyasın yanlış olduğu ve hatalı bir sonuca götürdüğü düşüncesindedir. Çünkü burada şahitten hareketle gayp üzerinde bu şekilde bir istidlalde bulunmak doğru değildir. Bu çeşit bir kıyasın sıhhatli olabilmesi için kıyas şartlarının gerçekleşmesi gerekmektedir. Öncelikle kıyas edilenle, kıyas olunanın arasında kıyas olabilecek bağlantının var olması gerekir. Bu örneklemde bu şartlar sağlanamamıştır.[877]

Lâmişî, bu konuyu farklı bir örnek getirirek açıklar. Bir insanın sahip olduğu kölelerine bir başka kişi kötülük yapacak olsa böyle bir durumda kölenin sahibi bu kötülüğü men etmeye kâdirse ve men etmezse sefih ve âciz olmuş olur. Bu şekilde bir âcizlik ve sefihlikle nitelenen kimse hâkim sayılmaz. Gaibte ise durum bundan farklıdır. Her şeyin sahibinin Allah olmasına rağmen onun mülkünde azgınlık olmaktadır. Bundan dolayı O'nun bu zulmü desteklediği söylenemez. O zaman şu soru akla gelir "O, bu kötü fiillere neden müdahale etmemektedir?" İşte bu âlemle öteki âlem arasındaki farklardan birisi bu olayda ortaya çıkmaktadır. İmtihan dünyasında Allah kendi mülkü de olsa her kötülüğe müdahale etmez. Bu onun işlenen fiilin kötülüğünü bilmediği ya da engellemeye gücü yetmediği anlamına da gelmez. Diğer bir açıdan görünen âlemdeki hâkim, düşmanlarının çokluğu ile zarar, dostlarının çokluğu ile yardım görsün diye hâkimiyet gücüne ihtiyaç duyar. Bunun için bu ve benzeri fiillere müdahale etmek durumundadır. Ancak gaib âlemdeki durum ise bundan oldukça farklıdır. Çünkü Allah dostlarının fazlalığı ile izzet sahibi

---

[876] Lâmişî, ***et-Temhid,*** s.119.
[877] Lâmişî, ***Kitâbu't-Temhid maa' Şerhi fi Mevadıu'l-Tecrid,*** vr. 138b.

olmadığı gibi, düşmanlarının çokluğu ile de zarar görmez.[878] O, insanların azgınlığı, isyan ve büyüklenmelerine karşın bekler, hesabını dilediği ve uygun olduğu zaman adaletle görür.

Netice olarak Lâmişî, Allah'ın kulları için en hayırlısı ve en faydalı olan şeyi yapmasının bir zorunluluk olmadığı kanaatindedir. Ona göre eğer bu şekilde bir zorunluluk düşünülürse, bu Allah'ın takdirinin sınırlandırılması anlamına gelir. Yani aslah prensibi, O'nun her zaman en hayırlısını yapması olarak alınırsa, onun takdiri sınırlandırılmış olacaktır, bu ise muhaldir. Çünkü Allah, ne ilminde ne fiilinde hiçbir şeyle sınırlandırılamaz.[879]

Allah insanların doğru yola gitmelerini, kötülükten uzak durmalarını peygamber ve kitaplar göndererek sağlamaya çalışmış, bunu insanlık tarihi boyunca tekrar ederek desteklemiştir. Ancak bütün bu müdahalelere rağmen insanlığın içinde bulunduğu durum ortadadır. Eğer Allah'ın kulları için lütfu ile gönderdiği peygamberleri ve onların başlarına gelenleri düşünürsek bu durum bir kez daha belirginleşir.[880]

Lâmişî, aslah prensibinin Allah için vacip olmadığının diğer bir delili olarak küfür halinde olan gayri müslim çocukların yaşatılarak buluğa erinceye, hatta ölünceye kadar küfre devam etmelerini gösterir. Lâmişî'ye göre onların küçükken ölmelerinin kendileri için daha iyi olduğuna asla şüphe yoktur.[881] Yine bu şekilde

---

[878] Lâmişî, ***Akâidu'l-Lâmişî,*** Beyazıt ktp, vr. 31a.
[879] Lâmişî, ***et-Temhid,*** s. 118.
[880] Lâmişî, ***et-Temhid,*** s. 112-113.
[881] Eş'ari ile hocası Ali el-Cubbâî arasında geçtiği rivayet edilen Mutezile'nin aslâh prensibinin tenkid edildiği üç kardeş hikâyesini anımsatmaktadır. Bu sembolik olayın aslah meselesini tenkid için çeşitli kişiler arasında geçmiş gibi rivayet edilmesi söz konusudur. (Detaylı bilgi için bkz. Şık,

bazı tevhid ehli kimseler, inkârcı oluncaya kadar hayatta kalır ve tevhitten ayrılır. İrtidat edip şirke girer ve böylece Allah'tan uzaklaşır. Bu tip olumsuz davranışların olmasından önce, ömürlerini İslam üzereyken tamamlamalarının irtidat üzere kalmalarından daha iyi olduğu ortadadır. Bundan dolayı Allah tarafından canlarının alınmasının onlar için en hayırlısı olacağına şüphe yoktur.[882]

Lâmişî, Mutezile'nin itiraz edemeyeceği deliller getirmeye çalışılır. Allah'ın kullar için her zaman aslahı yaratmadığı, kulları için bize göre salah olmayan şeyleri yaptığı da ortadır. Ona göre Allah için aslahı yaratmanın vacip olması, *"Allah büyük bir faziletin sahibidir"*[883] ayeti ile yanlışlamıştır. Çünkü O, kulları için her ne yaparsa yapsın faziletindendir.[884] Lâmişi'ye göre bir hakkın, hak etmeyende gerçekleşmesi o kişi için lutüftur. Nitekim insan var olmayı hak etmemiştir ama Allah fazileti ile onu var etmiştir. Var olmak, insan için bir hak değildir. Hak edende hakkın gerçekleşmesi ise bir fazilet olmayıp adaletin yerine gelmesidir. Kul için en iyinin yaratılmasının, kulun idraki dışında gerçekleşen bazı olayları da kapsadığı ortadadır. Bu olaylar nihai anlamda iyi de olsa kul, bunları ilk başta kötü ve şer olarak algılayabilir. Bu kulun ilminin sınırlı ve kendisinin aceleci olmasından kaynaklanır. Yoksa Allah'ın faziletinden şüphe edilmez.[885]

İsmail, "Eş'ari'nin Mutezile'den Ayrılma Sebepleri Üzerine Bir Deneme", ***ÇÜİFD***, Cilt 4, Sayı 1, Ocak-Haziran 2004.

[882] Lâmişî, ***et-Temhid,*** s. 116.

[883] 2 Bakara / 105.

[884] Lâmişî, ***et-Temhid,*** s. 117.

[885] Lâmişî, ***et-Temhid,*** s. 117.

B.İMAN

1.İman Kavramı

İman kavramı, teolojik olarak Allah'ın ulûhiyetini, rablığını ve vahdaniyyetini insanın tasdik etmesidir.[886] İnanan, inanadığı şey için "ona inandım veya onu tasdik ettim" der. Nitekim Allah, Kur'an'da bu konuyla ilgili olarak Yusuf peygamberin kardeşlerinden haber verirken, *"bize inanıyor değilsin"*[887] yani bizi tasdik edici değilsin, denmiştir.[888] Yusuf peygamberin hikâyesi bağlamında Lâmişî, neye inanılacağı veya neyin tasdik edileceği sorusunu sorar. Bu soruya cevaben ise, Hz. Peygamber'in Allah katından getirmiş olduğu şeylerin tamamına inanılması ve tasdik edilmesi gerektiği görüşündedir.[889]

İmanın, salt zihinsel bir olgu ve kabul olmayıp, ahlaki boyutu da olan bir kanaat olduğu unutulmamalıdır.[890] Bu bağlamda imanın bunlardan herhangi birine indirgenmesi doğru değildir.[891] İman, inanan ve inanılan ile bir bütündür. İslam düşüncesinde iman, "marifet", "azâlarla amel", "tasdik ve ikrar" gibi farklı tanımları yapılmış bir kavramdır.[892]

İman ve bilgi birbiriyle ilişkisi olan iki ayrı kavramdır. İman-bilgi ilişkisi açısından iman, bilgiden aşağı bir konuma yerleştirildiğinde ya da bu ikilinin herhangi biri dışarıda bırakılıp tanımlamalar yapıldığında Tanrı hakkında olumlu bir dil ile konuşma imkânı kalmaz.[893] Bu açıdan Hanefi-Mâtûrîdi gelenekte iman, kalp

---

[886] Özcan, "Mâtûrîdi'ye Göre İman-İslam–İhsan ve Küfür İlişkisi", ***DEÜİFD***, İzmir, 1994, Sayı: VIII, s. 183.
[887] 12 Yusuf, 17.
[888] Kılavuz, ***İman Küfür Sınırı-Tekfir Meselesi***, s.20.
[889] Lâmişî, ***et-Temhid,*** s. 127.
[890] Güler, ***İman-Amel İlişkisi***, s. 23,49, 112.
[891] Koç, ***Din Dili,*** s.18-19.
[892] Nesefi, ***Bahru'l-Kelam***, s.77.
[893] Koç, ***Din Dili***, s.70.

ile tasdik dil ile ikrardır. İmanın zıddını küfür olarak tanımlarken, bilgisizliğin zıddı ise cehalet olarak tarif edilir.[894]

Lâmişî'ye göre iman, dil ile ikrar, kalp ile tasdikten ibarettir.[895] Bu açıdan "iman, bilgiye dayanan bir tasdiktir" denilebilir. Ancak sırf akli bir bilgi ya da marifet de değildir. Bu yüzden o asıl olanın kalben tasdik olduğuna vurgu yapar.[896] O, bu görüşüne delil olarak dinden çıkmaya zorlanan kişinin durumunu örnek gösterir. Çünkü o, zorlanma karşısında diliyle inkâr etmesine rağmen kalbiyle inkâr etmedikçe hâlâ mümindir.[897]

Lâmişî, Ehli Kıble'nin imanın hakikati üzerine ihtilaf ettiğini söyler. Ehli Sünnet'in genelinin bu konudaki tutumu, imanın dil ile ikrar, kalp ile tasdikten ibaret olduğu noktasındadır. Bu anlayış, kalbin lisanı tasdik etmesinin ancak hakiki imanı ortaya koyacağı fikrine dayanır.[898] Bu bağlamda imanın aslı, Hz. Peygamber'in getirmiş olduğu şeylerin kalp ile doğrulanması ve tasdik edilmesidir. İmanın aslının bu şekilde tasdike dayandırılması dikkat çekicidir. Çünkü tasdik aynı zamanda zıdlarının tekzibidir. İkrar ise, iman ahkâmının icra edilmesi, kişinin imanına göre muamele görmesi için şarttır.

Lâmişî, iman tarifini Ebû Hanife'den gelen şekliyle kabul edip benimsemiştir. Ona göre iman, özde kalp ile tasdiktir. Dil ile ikrar ise aslen imanın özünden değil, sadece ona bir delildir. Lâmişî'nin ikrarı imanın özünden saymaması, onu imanın bir

---

[894] Mâtûrîdi, ***Tevhid,*** s. 380.
[895] Lâmişî, ***et-Temhid,*** s. 127.
[896] Lâmişî, ***et-Temhid,*** s.129.
[897] 16 Nahl, 168.
[898] Lâmişî, ***et-Temhid,*** s. 127.

rüknü görmemesi Mâturidîler'in genel tavrıdır. Nitekim o bu konudaki görüşlerini İmam Mâturîdî'den aldığını belirtir.[899]

İslam dininin iman anlayışı, bilgiye dayalı bir tasdik olarak tanımlanabilir.[900] Tasdik, imanı kesin bilgi ve yakin derecesine getirir.[901] Bilgi konusu olan şeyin iman konusu yapılması kuruntu ve yanlış inançları dışlamak içindir. Ancak tasdik tek başına imanı karşılamaz. İman hadisesi, ilgi, şüphe, zan, inanç, bilgi ve iman sırasıyla gerçekleşir. Bu açıdan bilgiye ters olan iman değil, inançtır.[902] Tasdikte artma olup, olmama meselesi ayrı bir tartışma konusudur. Kesin ve yakini tasdikte artma ya da eksilme olmaz. Taklidi tasdik ve eylemi gerektiren tasdikte ise artma ve eksilme olur.[903]

Bilgi, imanın oluşumu açısından önemli olmakla beraber imanın var olmasını gerekli kılmaz. Mevcut bilginin irade ile kalben tasdik edilmesi imanı meydana getirir. İman için kullanılan tasdik kavramı, kesbi ve ihtiyari olması yönüyle mantıksal tasdikten ayrılmaktadır.[904] Mantıksal tasdikle doğru bilgi elde edilebilir, ancak iman ise bu şekilde bir bilgi ile oluşmaz. Diğer yönden tasdik olmadan ikrarın bir anlam ve mahiyeti yoktur. İkrar, imanın aslından da değildir. İmanda asıl olan kalp tarafından inanılan şeyin ya da şeylerin tasdikidir.[905] O, bu yönüyle dil açısından

---

[899] Lâmişî, ***et-Temhid,*** s. 128.
[900] Smith, W.C., ***On Undersatnding Islam***, Netherlands, 1981, s.281.
[901] Sohuon, Frithjof, ***Varlık, Bilgi ve Din***, çev: Şahabeddin Yalçın, İstanbul, 1997, s.145.
[902] Özcan, ***Epistemolojik Açıdan İman***, s.42.
[903] Esen, Muammer, "İman ve Eylem", ***Sistematik Kelam***, İlitam, Ankara, 2005, s.167.
[904] Yeşilyurt, Temel, "Ebû Hanife'de İmanın Kesinliği Meselesi", ***İslami Araştırmalar***, Cilt XV, Sayı 1-2, 2002, s.210.

[905] Lâmişî, ***et-Temhid,*** s. 127.

bir hükmün doğrulanması anlamına gelen tasdikten daha öteye bir anlam içerir.[906] Bu yüzden tasdik iman açısından pratik ve teoriğin birleştiği bir merhaleyi işaret eder.[907]

İmanda diğer bir unsur olarak ikrar ise, tasdikten ayrı bir konumdadır. Dil ile ikrar imanın varoluşsal boyutuyla ilişkilendirilemez. Ancak diğer insanlarla ilişkiler açısından gereklidir.[908] Lâmişî, Rakkâşî[909], Abdullah İbn Said el-Kattan[910] ve bütün Kerrâmiye'nin imanın ikrardan ibaret olduğu görüşünü benimsediklerini aktarır. Onlar, Hz Peygamber'in "*İnsanlarla lâilâillah deyinceye kadar savaşma konusunda emir aldım."*[911] sözünü görüşlerine delil olarak alır. Onlara göre diliyle inancını ikrar eden herkes mümin kabul edilir. Çünkü zikredilen hadiste Hz. Peygamber'in dil ile ikrarı imanın ifadesi için yeterli gördüğü ortadadır. Ancak Lâmişî, bu fikri eleştirir ve dayanaklarının batıl olduğunu söyler. O, Allah'ın salt ikrarı iman olarak kabul etmediğini *"Küfürde yarışanlar seni üzmesin, dilleri iman ettik derler, ama kalpleri iman etmez"*[912] anlamındaki ayeti delil getirerek açıklar.[913]

Konuyla ilgili Lâmişî'nin delil aldığı diğer bir ayet ise*"Bedeviler iman ettik diyorlar, de ki! İman ettik demesinler, ancak teslim olduk desinler"*[914] anlamındadır. Allah, Kur'an'da peygamberine sadece dilleriyle inandık diyenleri yalanlamıştır.[915] Lâmişî, ayetin *"İman onların kalplerine girmemiştir."*[916] anlamına gelen kısmının ise, imanın yerinin kalp olduğunun belirtildiğini ileri sürmüştür. Diğer bir ayette

---

[906] Öner, Necati, ***Klasik Mantık***, Ankara, 1982, s.181.
[907] Özcan, ***Epistemolojik Açıdan İman***, s. 86.
[908] Nesefi, Ebû'l-Bereket, ***el-Umde fi'l-İtikâd***, tah: Temel Yeşilyurt, Malatya, 2000, s. 39.
[909] Kerramiye mezhebinden bir şahıs. Vefatı hicri 132 dir. Lâmişî, ***et-Temhid,*** s. 129.
[910] Kerramiye mezhebinin önderlerinden bir şahıs. Vefatı hicri 198 dir. Lâmişî, ***et-Temhid,*** s. 129.
[911] Wensinck, ***Concordance***, Cilt I, s. 99.
[912] 5 Madie, 41.
[913] Lâmişî, ***et-Temhid,*** s. 130.
[914] 49 Hucurat,14.
[915] Lâmişî, ***et-Temhid,*** s. 129.
[916] 49 Hucurat,14.

"Kim kalbini küfre açarsa, işte Allah'ın azabı onlaradır."[917] buyrulmuştur. Lâmişî'ye göre bir şeyin mahalli aynı zamanda nâkızının da[918] yeri olmalıdır. Küfrün yeri de aynen imanın yeri olan kalptir. Bu şekilde Kerrâmiyye'nin iman dilde soyut bir ikrarla var olur iddiası Lâmişî tarafından çürütülmüş olur. Ona göre zikredilen ayetler imanın sadece soyut ikrarla olmayacağının en açık delilleridir. Aynı zamanda münafıkların "bizler müminiz" demelerine karşın, Allah, Kur'an ayetleriyle onların bu ikrarının kalben inanmadıkları için doğru olmadığını ortaya koymuştur.[919]

Cehm b. Saffan ve taraftarlarınına göreyse iman, marifettir. Lâmişî, bunun yanlış olduğunu söyler. Bu şekilde bir tarifte tasdik unsuru dışarıda bırakılmış, iman sadece bilgiye indirgenmiştir. Kâfirlerin Allah'ın varlığını bildikleri hususu Kur'an'da geçmektedir:*"Eğer onlara yeri ve göğü kim yarattı? dersen, sana Allah derler."*[920]. Bununla beraber onlar, Allah'ın peygamberini kendi çocuklarını tanıdıkları gibi tanıyor fakat onun söylediği şeylerin doğruluğunu bilmelerine rağmen iman etmiyorlardı. İman etmemedeki ısrarlarının sebebi, onların bu konudaki bilgisizlikleri değil, bildikleri bu şeyi kalben tasdik etmemeleridir. Allah resulüne inanıp, onun getirdiklerine iman eden Ehl-i Tevhid'in durumu ise bunun tam aksidir. Onlar bu şekilde bütün meleklere, kitaplara ve resullere inanır. Bunların hepsini kendi gözleri ile gördükleri ya da hakkında ayrıntılı bilgileri öğrendikleri için değil,

---

[917] 16 Nahl, 106.
[918] İman ve küfrün biri diğerinin nâkızı mıdır, zıddı mıdır konusunda görüş farklılığı söz konusudur. Mutezile'ye göre biri diğerinin zıddı, Sünni geleneğe göre nâkızıdır. Bkz. Kadı Abdulcabbâr, ***Şerhu'l-Usûli'l-Hamse****,* s. 474- 482; Mâturidî, Kitâbu't-Tevhid, s. 373-381.
[919] Lâmişî, ***et-Temhid,*** s. 130.
[920] 31 Lokman,25.

kalben tasdik ettikleri için iman ederler. Lâmişî, verilen bu örneklerden hareketle imanın marifet olmadığını söylemektedir.[921]

Lâmişî, imanla ilgili diğer bir görüşün Medine'den Malik b. Enes[922] ve Ehl-i Hadis fukahasına, İmamı Evzaî[923] ve taraftarlarına, İmamı Şafi'ye[924], Ahmed b. Hanbel[925] ve taraftarlarına ait olduğunu söyler. Ashâbu'l-Hadis taraftarlarına göre iman, ikrar, tasdik ve salih amelden ibarettir.[926] Amelin imana dâhil edilmesi fikrine onların dışında Hariciler ve Mutezile de katılmışlardır.[927] Ehl-i Hadis'e göre iman, salih amelle beraberdir. Salih amel olmadan sağlam bir iman olamaz. Bu açıdan kötü davranış ve fiiler imana zarar verir.[928] Lâmişî'nin Ehl-i Hadis'in iman anlayışıyla ilgili yorumu ise salih amelin imanın asli şartlarından biri olmadığı doğrultusundadır. Ona göre salih amel olmasa da var olan iman zayi olmaz.[929]

Lâmişî, aynı zamanda Haricilerin de salih ameli imanın asli unsuru olarak gördüklerini, bu yüzden salih amelin zayi olması ile imanın zayi olduğunu düşündüklerini aktarır.[930] Hanefi-Mâturîdi geleneğe göre insanlar, imanları açısından inanan ya da inanmayan şeklinde iki kısımda sınıflandırılabilir. O, Mutezile'nin iddia ettiği gibi imanla küfür arasında bir yer olmadığı düşüncesindedir. Çünkü Allah, insanları Kur'an'da inanan ya da inanmayan şeklinde ayırmıştır. Bu şekilde şirk ve

---

[921] Lâmişî, ***et-Temhid,*** s. 133.
[922] Ashâbu'l-Hadis geleneğinin önemli isimlerinden olan İmam Mâlik hicri 179/miladi 795 yılında ölmüştür. Kadı Iyâz, ***Tertibü'l Medârik***, Beyrut, trs., Cilt I, s. 111.
[923] Ehl-i Hadis çizgisinin önemli fâkilerinden olan Evzâi hicri 201/ miladi 816 da ölmüştür. İbn Sâd, ***Tabakât***, Kahire, trs., Cilt III, s. 46-52.
[924] Şâfii mezhebini kusucusudur. Hicri 204/ miladi 820 yılında vafet etmiştir. Ebû Zehra, ***Usulu'l – Fıkh,*** Kahire, 1975, s.13.
[925] Hadis ekolünün kucusu ve imamlarındandır. Hicri 164/ miladi 780'de ölmüştür. Ahmed b. Hanbel, ***el-Âkide li İmam Ahmed b Hanbel***, tah: Abdülaziz Seyravan, Beyrut, 1988, s.13-15.
[926] Ahmed b. Hanbel, ***el-Âkide li İmam Ahmed b Hanbel***, s.49.
[927] Lâmişî, ***et-Temhid,*** s. 130.
[928] İbn Teymiyye, ***Kitabu'l-İman***, s. 14
[929] Lâmişî, ***et-Temhid,*** s. 131.
[930] Lâmişî, ***et-Temhid,*** s. 132.

münafıklık kavramları sonuç itibariyle inanmayan kavramının kapsamına alınmıştır. *"Kiminizi kâfir, kiminizi mümin olarak yaratan O'dur."*[931], *"Dileyen iman etsin, dileyen de kâfir olsun!"*[932] anlamındaki ayetleri bu düşüncelerine delil getirir.[933]

Lâmişî, bu iman tanımından sonra kısaca İslam'ın tanımını da yapar. Bu iki tanımı birbiriyle karşılaştırarak değerlendirir. Ona göre İslam, Allah'ı keyfiyetsiz olarak bilmek olup, yeri göğüstür, *"Kim göğsünü İslam açmışsa"*[934] ayeti buna delildir.[935] İman ise Allah'ı rab olarak bilmek ve bunu kalben tasdik etmektir. İmanın yeri kalptir. *"Henüz iman kalplerinize yerleşmedi"*[936] ayeti ile bu vurgulanmaktadır.[937] İslam, Allah varlığı ve birliği hakkında bir bilgi olup yeri göğüstür. Burada geçen "göğüs" kelimesi iman tanımında geçen "kalp" kelimesinden ayrı bir şey değildir. Hanefi-Mâturîdi gelenekte İslam ve iman kavramları aynı manaya alınmış, aralarında bir fark olmadığı kabul edilmiştir.

2.İman-Amel İlişkisi

Kur'an'da, *"iman edip salih amel işleyenler"*[938] ayetinde olduğu gibi birçok ayette iman ve amel ibareleri bir arada kullanılmıştır. Ameli imandan bir parça sayan Mutezile, Ashâbu'l-Hadis ve Hariciler'in görüşlerini kanıtlamak için bu ayetleri delil aldıkları görülmektedir.[939] Ameli imana dâhil eden Mutezile'ye göre "Allah dilediğini affeder" ibaresinde kastedilen küçük günahlardır. Çünkü büyük günah

---

[931] 64 Tegâbun, 2.
[932] 18 Kefh, 29.
[933] Lâmişî, ***et-Temhid,*** s. 132.
[934] 39 Zümer, 22.
[935] Lâmişî, ***et-Temhid,*** s. 134.
[936] 49 Hucurât, 14.
[937] Subki, "es-Seyfu'l-Meşhûr fi Akideti Ebî Mansûr**"**, s. 94-95.
[938] 103 Asır, 3.
[939] Kılavuz, ***İman Küfür Sınırı-Tekfir Meselesi***, s. 37-40.

işleyen günahkâr, mümin vasfından çıkmıştır. Tasdiki olmasından dolayı kâfir de değildir. Ancak o, bu iki nokta arasında bir yerdedir.[940] Hariciler ise iman-amel ilişkisi konusu daha radikal bir tutumla değerlendirilmişlerdir. Onlar, siyasi görüşlerini dini alana taşıyıp, kendileri gibi düşünmeyenlerin dinden çıktıp, kâfir olduğu zannıyla hareket etmiştir.[941] Oysaki Kur'an'da Allah'ın, *"kendisine şirk koşulmasını elbette bağışlamaz, Ancak bunun dışında dilediğini bağışlar"*[942] ve *"İşlenen kötülüklerin bir kısmını örtecektir"*[943] şeklindeki vaatleri bunun aksini göstermektedir.

Lâmişî'ye göre iman amelin şartıdır, amel ise imanın şartı değildir. Kişi imanından dolayı amel eder, yoksa amel ettiği için iman etmez.[944] İman, amelden önce gerçekleşen bir şeydir ve bu açıdan amelden önce olması gerekir. Bu yüzden ameller, imanın sebebi değil, imanın doğurduğu sonuçlardır.[945] Burada imanda asıl olan Allah'a, emir ve yasaklarının varlığına inanmaktır. Emirlerin ve yasaklarının yerine getirilmemesi kişiyi imandan çıkarmaz, onların inkârı kişiyi imandan çıkarır.[946] Diğer bir yönden iman, her inanan üzerinde aynı değişimi sağlamadığı için imandan sonra gerçekleşecek amelin imanın sıhhat şartı sayılması ya da imanın bu amelle sınanması düşünülemez.

Lâmişî'ye göre iman, dil ile ikrar ve kalp ile tasdiktir. Asıl olan tasdik olmakla beraber, ikrar dünyadaki uygulamalar ve muamelat için gereklidir. Amelin

---

[940] Kadı Abdulcabbâr, ***Şerhu'l-Usûli'l-Hamse****,* s. 474- 482.

[941] Akbulut, ***Sahabe Dönemi İktidar Kavgası***, s. 14, 220.
[942] 4 Nisa, 48.
[943] 2 Bakara, 271.
[944] Lâmişî, ***et-Temhid,*** s. 131.
[945] Güler, İlhami, ***Özgürlükçü Teoloji Yazıları***, Ankara Okulu, Ankara, 2004, s.59.
[946] Lâmişî, ***et-Temhid,*** s. 134.

imandan bir parça olarak sayılması doğru değildir. Çünkü Allah, onların arasını ayetlerinde ayırmıştır: *"Her kim iman eder ve salih amel işlerse.."*[947],*"Ey iman edenler orucu size farz kıldık. "*[948], *"Ey iman edenler namaza kalktığınız zaman. "*[949] gibi ifadelerle iman ve ameli ayrı iki şey olarak kabul edip, amel olmaksızın iman edenleri mümin olarak isimlendirmiştir. Amel-iman ayrımına bu şekilde dikkat çeken Lâmişî, Kur'an'da sıklıkla geçen *"İman edip, salih amel işleyenler"* ibaresinde olduğu gibi imandan hareketle salih amele atıfta bulunulduğu düşüncesindedir. Ona göre matuf ve matufun aleyh farklıdır. Şayet salih amel imandan bir parça olsaydı, imanda da neshin gerçekleşmesi gerekirdi. Ancak imanın konularında nesh olmamıştır. Çünkü iman konuları neshi kabul etmez. İman edilmesi gereken şeyler ana hatları ile ilk peygamberden itibaren aynıdır.[950] Bir başka açıdan eğer salih amel imanın bir parçası olsaydı, ölen biri imanını kemale erdirmemiş olarak ölürdü. Çünkü amel için bir sınır yoktur. Lâmişî'ye göre her kim inanılması gereken şeyleri tasdik eder ve ikrarda bulunup günahtan uzak dururak ibadet saati gelmeden önce vefat ederse mümin olarak ölür. İbadet saati geldiğinde ise, ibadet mükellefiyeti boynunda bir mümin olarak can verir.[951]

3.İmanın Artıp Eksilmesi

Lamişî, birçok kelâmcının yaptığı gibi imanın artıp eksilmesi meselesini, imanın tanımı ile ilişkilendirir. Ona göre iman, ikrar ve tasdik olarak değerlendirilirse, o ne artar ne azalır. Çünkü ikrar ve tasdikte noksanlık veya artış

---

[947] 65 Talak, 4.
[948] 2 Bakara, 183.
[949] 5 Maide, 6.
[950] Lâmişî, ***et-Temhid,*** s. 131.
[951] Lâmişî, ***et-Temhid,*** s. 132.

olmaz.[952] İman, tasdik, ikrar ve salih amel olarak tanımlanırsa, o zaman hem artar, hem azalır. İman ehli bir kişi, salih amel işlemeye devam ettikçe imanı artacak, salih ameli terk ettiğinde ise imanı azalacaktır.[953] İmanın artmasını kabul edenler, görüşlerine *"Onların imanını artırmak için"*[954] anlamındaki ayeti delil getirirler. Lâmişî'ye göre bu artma imanın ana bünyesinde değil, ancak kişinin salih amelinde olan bir artmadır. İmanın artma ve eksilmesini kabul edenlerin diğer bir delili ise "*Allah, imanınızı zayi etmeyecektir."*[955] anlamındaki ayettir. Lâmişî, bu ayette kasdedilen şeyin, Kâbe, kıble olmadan önce kılınan namazlar olduğu düşüncesindedir. Çünkü Hz. Peygamber ve inananlar Kâbe kıble olarak belirtilmeden önce ibadet için yönlerini Kudus'teki Mescid-i Aksa'ya çeviriyordu. Ancak sonra Allah'ın emri ile Hz. Peygamber başta olmak üzere müslümanlar, kıblelerini Kâbe'ye çevirdiler. Buradaki ifade ile daha önce Mescidi Aksaya yönelik kılınan namazların zayi olmayacağı kasdedilmiştir.[956]

Bu ayetle ilgili yapılan yorumlar İbn Abbas'tan gelen bir rivayete dayanır. Ona göre imanın artması hadisesi ancak Hz. peygamber devrinde Kur'an tamamlanmadan önce yaşayan sahabeler arasında geçerlidir. Kur'an'ın emirleri tamamlandıktan sonra böyle bir durum söz konusu olmamıştır.[957] Çünkü onlar, her yeni gelen hükme iman ederek bir önceki iman ettikleri konulara yeni meseleler

---

[952] Oysa Şemsüddin Semerkandî, bu düşüncenin zıttına bir görüş sunmuştur. Ona göre tasdikte artma ve eksilme olabilir. Ona göre "tasdik", kesin itikad demek olup bu açıdan onda kuvvetli ya da zayıf olma özelliği bulunur. (es-Semerkandî, Şemsüddin Muhammed b. Eşref, ***es-Sahâ'ifü'l-İlahiyye***, Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa Böl., no:1688, v. 51a).

[953] Cüveyni, Abdülmelik b. Abdillah, ***Kitabu'l-İrşad***, Mısır, 1950, s.339, ***el-Âkidetü'n-Nizamiyye***, thk: Muhammed Zahir el-Kevseri, Kahire, 1948, s.65; Semerkandî, ***es-Sevâdü'l-Âzam***, s.38; Sadru'ş-Şeria, Ubeydullah b. Mesud b. Tâcu'ş-Şeria, ***Şerhu Ta'dili'l-Ulum***, Süleymaniye Ktp,Antalya Tekelioğlu Böl., no: 798/2, v. 273b.

[954] 48 Fetih, 4.

[955] 2 Bakara, 143.

[956] Lâmişî, ***et-Temhid,*** s.133.

[957] Lâmişî, ***Akâidu'l-Lâmişî,*** vr. 35b-36a.

katıyordu. Ancak Kur'an tamamladığına ve yeni ayet gelmeyeceğine göre iman eden kişi, var olan hükümlerin tamamına iman etmektedir. Bu bağlamda imanda artış olması söz konusu değildir.

Lâmişî, Hz. Peygamber'in devrinde dinin emirlerinin peyderpey geldiğini, bir önceki emre inananın imanı var olmuşken, yeni gelen emirlere de iman ederek inandığı konularda bir artış sağlandığı, bunun da temsili olarak imanların artması şeklinde değerlendirildiği düşüncesindedir.[958]

İmanın artması ifadesinden diğer bir kasıt ise, Hz. Peygamber zamanında ona iman eden kimselerle ilgilidir. İman edenler ayrıntıları bilmeden toplu halde ne varsa ona iman ettik diyerek iman dairesine girmişlerdir. Daha sonra inandıkları şeyler hakkında bilgi edinerek, inandıkları şeylerin ayrıntılarını öğrenmişlerdir.[959] Allah, Kur'an ayetlerini tedrici bir şekilde indirmiş, birbirini takip bu süreçte tamamlamıştır. Onlar, bunların tamamına toplu halde iman ettikten sonra, tafsili bir şekilde inandıkları her malumatın ayrıntılarını öğreniyor ve onlara tekrardan iman ediyordu. Toptan inandıkları bir konuda ayrıntı ile ilgili bilgiler öğrenip ona da iman etmeleri imanlarını inandıkları şeylerin sayısı bakımıdan arttırmaktadır, bu ise imanın artması olaydır.[960]

4.İmanın Yaratılması

Hanefi-Mâturîdi geleneğe göre iman, her sonradan var edilen şey gibi yaratılmıştır. İman, mahiyet itibariyle ya bilinir ya da bilinmez. Bilinmeyen bir şey

---

[958] Lâmişî, ***et-Temhid,*** s. 132.

[959] Taftazânî, Sadudiddîn, ***Şerhu'l- Âkaid***, s.124, ***Şerhu'l-Makâsıd,*** Cilt II, s.192; Nesefi, Ebû'l-Bereket, ***el-İtimâd***, Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa Böl., no: 1692/2, v. 88a.; Sırrı Giridî, ***Nakdü'l-Kelam,*** Trabzon, 1300, s. 272.

[960] Yürük, İsmail, "İmanın Artması ve Eksilmesi Meselesi", ***Diyanet***, Cilt 29, Sayı 2, Nisan-Mayıs-Haziran 1993, Ankara, s. 55.

hakkında delil toplanamaz, yaratılmış olduğu söylenemez. Delillere dayanan ve hakkında hüküm verilebilen şeyler ise yaratılmış olanlardır. İmanın bilinmeyen bir şey olması doğru değildir. Allah, Kur'an'da insanlara iman etmelerini emretmiştir. İnsanların yükümlü oldukları bir konuda bilgisiz olmaları ise düşünülemez.[961] İmanın neliği, bilindiğine göre onun ezelde var olduğu, yaratılmadığı iddiası aklen doğru değildir. İman bir insan fiili olduğuna için tüm insan fiilleri gibi o da mahlûktur.[962]

Lâmişî, imanla ilgili bu ve benzeri konuların imanın tarifi ile alakalı olduğu görüşündedir. İmanın tasdik ve ikrar olduğu kabul edilirse, onun mahlûk olduğu da bu şekilde ortaya çıkar. Çünkü ikrar ve tasdik kulun fiillerindendir. İnsan fiilleri, Allah'ın yaratığı, kulun kesbi olduğundan hareketle iman da bir insan fiili olarak yaratılmıştır. İmanın yaratılması aynı küfrün yaratılması gibidir. Burada tevfik ve hidayet ise Allah'tandır.[963]

Bazılarına göreyse iman yaratılmış değildir. Çünkü o, Allah'ın tevfiki ve hidayeti ile elde edilir ve bu yüzden o mahlûk değildir. Fakat iman, bu şekilde kulun fiili değil bilakis Allah'ın fiili olur. Şayet bu Allah'ın fiili ise, insanlar ondan sorumlu tutulamazlar. Lamişî'ye göre iman, kulun fiili ve Allah yaratığıdır. Nitekim oruç, namaz ve vesair ibadetler de onun gibi Allah'ın fiili, kulun kesbi olarak mahlûktur. İman yaratılmamış olsaydı, yaratılmış olan insanda yaratılmamış kadîm bir iman söz konusu olurdu ki bu ise çelişkidir.

---

[961] Işık, ***Mâturîdi'nin Kelam Sisteminde İman, Allah ve Peygamberlik Anlayışı***, s. 59.
[962] Lâmişî, ***et-Temhid,*** s. 134.
[963] Lâmişî, ***Kitâbu't-Temhid maa' Şerhi fi Mevadıu'l-Tecrid,*** vr141b.

5.Mukallidin İmanı

Lâmişî, taklidi iman sahibinin, dine davet eden dâinin verdiği bilgileri tahkik edip, üzerinde istidlali çıkarımlar yapmadan "tamamını kabul ettim ve inandım" diyen bir anlayışta olduğunu düşünmektedir.[964] Ona göre bu şekilde bir iman, Ehli-Sünnet'tin genel kabulü üzere sahihtir. Ancak o imanı kalp ile tasdik, dil ile ikrar olarak kabul ettiği için bu tasdikin de akli bir yönü olduğu kanaatindedir.[965]

Lâmişî, Eş'ari ve taraftarları ile Ehli Sünnet'ten Ebû Ali Rüstüfâni ve Ehl-i Hadis'in ardıçlarından Abdullah Halîmi'nin mukallidin imanını geçerli saymadığını aktarır. Onların mukallidin imanını sahih görmeme konusundaki düşünceleri, akli delillere dayanır. Bu fikir, temelde mümin olmak için şüphelerden arınmış bir itikadın olması gerektiği düşüncesiyle açıklanır. Nitekim onlara göre şüphe ve iman bir arada olamaz. Şüphe ile beraber itikâdın gerçekleşemeyeceği ve şüphenin ise ancak ilim gerektiren bir delille ortadan kalkacağı açıktır.[966] Durum böyle olunca şüphe sahibi ancak şüphesini giderdikten sonra tasdik ederek iman etmiş olacaktır.

Lâmişî'ye göre Eş'ari, itikadın şüphe ile beraber olmayacağı, bundan dolayı mümin olabilmek için itikadi konularda şüpheden arınmış olmak gerektiği düşüncesini benimsemiştir. Ona göre iman için akli delil üzere bina edilmiş sağlam bir inanç gerekmektedir. Lâmişî, Hz. Peygamber'in davetine icab edip Müslüman olanların durumunu irdeler. Hz. Peygamber'in sözü tek başına Allah'ın birliği, âlemin hâdis oluşu, yaratıcının kıdemi vb. konularda yegâne delil olamaz. Çünkü Hz. Peygamber'in sözü risaletin tasdikinden sonra yani ancak risaletinin kesinleşmesinden sonra delil olarak alınabilir. Onun peygamber olarak

---

[964] Lâmişî, ***et-Temhid,*** s. 135.
[965] Lâmişî, ***et-Temhid,*** s. 136.
[966] Lâmişî, ***et-Temhid,*** s. 137.

gönderilmesinin kesinliği ortaya konduktan sonra, ancak ona ait olan sözler, bu şekilde delil kabul edilmelidir. Akli delille önce Allah'ın varlığı ve birliği, sonra onun risaleti delilillendirilir.[967] İşte peygamberin risaleti kesinleştirildikten sonra ona dayandırılan bu sözler delil alınabilir. İmanın sahih olma şartı olarak kabul edilen Allah'ın varlığı, peygamberin risaletinin sıhhati gibi konularda akli delilerle şüpheleri izale etmek ancak imanda tahkikin gerçekleşmesi ile olur. Bu açıdan imanda tahkik gereklidir. Ancak bu tutum, Mutezile'nin yaklaşımı gibi taklidi imanı yok sayan bir tavır da değildir. Çünkü Mutezile'ye göre kişi akli delillerle itikadi meselelerin her birine inanmadıkça mümin olamaz.[968]

Lâmîşî, mukallidin imanını kabul etmeyenlerin görüş ve delillerini sıraladıktan sonra, onların bu şüphelerini üç ana başlıkta toplar. O, bunların ilk kısmını Eş'ari'nin görüşü başlığında dile getirir ve eleştirir.

İkinci yaklaşıma göre iman, anlam olarak mutlak tasdik değil, delil üzere yapılanan bir tasdiktir. Yani iman ile ancak delille yapılan tasdik kastedilir. İman eden kimse imanıyla emin ve güven içerisinde olmalıdır. Onun imanı nefsinin huzura ermesi, zihnin saf ve duru olması için gereklidir. Ancak bu şekilde saf ve durgun bir zihne sahip olabilmek için insanın kafasındaki bir takım şüphelerden kurtulmuş olması lazımdır. Bu da sadece aklî istidlalle mümkün olur. Mesela iman konusunda bir haber verilirse, haberin varlığı ve sıhhati hakkında önce düşünülür. Onun doğruluğunu kanıtlayacak ya da yanlışlığını belirleyecek deliller ortaya konur. Eğer doğruluğu kanıtlanmışsa kabul edilir ve böylece kişi içsel bir dinginliğe ulaşır. Bu dinginlikte kendisine Allah ve peygamberi ile ilgili sunulan bilgileri tasdik eder ve

---

[967] Lâmişî, ***et-Temhid,*** s. 138.
[968] Lâmişî, ***et-Temhid,*** s. 139.

mümin olur. Ancak ilk önce imana götürecek delil ve bu delilin oluşturduğu güven duygusunun olması gerekmektedir. Verilen bilgilerin üzerinde düşünme süreci başlar. İman, kişinin bu duygu içerisinde bütün bu akli ve nakli delillerle elde edilen bilgileri tasdik etmesidir.

Üçüncü yaklaşıma göre ise, Allah, iman edene sevap vaat etmiştir. İnsan sevabı ancak meşakkat ve yorgunluk ile elde eder. Peygamber de hadislerinde buna işaret etmiştir. Bundan dolayı imana mücerret tasdik ile değil ancak meşakkat ve istidlalle ulaşılabilir.[969]

Ancak Lâmişî mukallidin imanının sahih olduğu görüşündedir. Başta Eş'ari olmak üzere bunu kabul etmeyenlerin fikirlerini eleştirir. Ona göre bu konuda önemli olan akli delil istenmesi değil, istenen akli delilin niteliğidir. Akli delilden kasdedilen, önermenin dilsel olarak uygun olması, hasmı ile yaptığı mücadelede şüphelerini defetmeye kâdir olması ya da onlardan gelen sıkıntıları halletmesidir. Yani Lâmişî, akli delil ibaresiyle tamamıyla kurgusal tartışmalara açık istidlali çıkarımlar olmasını değil, inananın imanını tesis ederken kullandığı içsel ve mantıki önermeler olmasını kasdeder.[970] Burada esas olan kişinin inancının oluşum sürecinde şüphelerine karşı akli deliller getirmek süretiyle kendini tatmin etmesidir. Lâmişî'ye göre iman, içsel bir olaydır. İman için getirilen akli delillerde insan merkezli bir yaklaşım sergilenmektedir. Kişinin akidesi ile ilgili bir şüphe ortaya çıkarsa bu şekilde o, mevcut şüphelerin ardındaki sebebi ve bunların yanlışlığını bilir.[971]

---

[969] Lâmişî, ***et-Temhid,*** s. 139.
[970] Lâmişî, ***et-Temhid,*** s. 140.
[971] Lâmişî, ***Kitâbu't-Temhid maa' Şerhi fi Mevadıu'l-Tecrid,*** vr. 142b-143a.; Mutezile ise akli delillerde aranan bütün bu şartların hepsinin kişinin imanını şüphelerden arındırması ve mümin olması için gerekli saymaktadır. Eğer imanı üzerindeki şüpheleri akli bir zeminde delillerle yok

Delil, maksadın oluşması için kendisine ihtiyaç duyulan şeydir. Eğer maksat onsuz hâsıl olmuşsa, yani delilin olmaması maksadın oluşmasını engellemiyorsa imanın oluşması ve muhafazası için bir sorun yoktur. Maksat bu şekilde hâsıl olmuştur. Artık o, hakiki bir imandır. Bu şekilde bir imana sahip olan kişiye mümin olarak hüküm verilir. Ona sahip olan kişinin imanın sevabına nail olması gerekir. Çünkü Allah, fazilet ve ikramından dolayı inanan kullarına var olan inançlarından dolayı sevap vaat etmiştir. Sevap, sadece meşakkat yolu ile elde edilmez. Bu durumda o meşakkat içersinde olsun ya da olmasın asıl olan iman üzerine olmasıdır. Her kim iman ederse, iman sevabına Allah'ın bir fazileti olarak nail olur.[972]

Lâmişi'ye göre imanın geçerli olabilmesi için akli delilin var olması gerekli bir kuralsa mukallidin imanında bu kısmi de olsa vardır. Çünkü Hz. Peygamber insanları İslam dinine çağırmış, inanılması gereken şeyleri haber verip tamamını da açıklamıştır. Onun Allah'ın elçisi olduğu mucizelerle ortaya konmuştur. Hz. Peygamberin haricinde dine davet eden kişilerin durumu da bunun gibidir. Onlar insanları bu dine çağırıp inanılması gereken şeyleri açıklamaktadırlar. Dine davet ettikleri kişilere peygamberin tebliğ ettiği din hakkında haber vermektedirler. Onların vasıtasıyla Hz Peygamberin risaleti ile ilgili delil olarak getirdiği mucizeler

---

edemezse imanı tehlikeye girer ve sıhhatli bir iman olmaz. Kadı Abdulcabbâr, ***Şerhu'l-Usûlu'l-Hamse****,* s. 31. Mutezile'nin mukallidin imanı üzerindeki görüşleri aynı zamanda mukallidin iman açısından isimlendirilme problemini de ortaya çıkarmıştır. Onlara göre mukallid, inanç konularında inceleme, araştırma, delil getirme ve tahkik yoluna gitmeyen, imanını başkalarının dedikleri üzerine kuran kimsedir. Onlardan bir kısmı mukallidi kâfir olarak değerlendirir. Çünkü onun imanı tahkike dayanmaz ve şüpheleri barındırır. Yine diğer bir gruba göreyse o, ne mümin ne de kâfirdir. Mevcut kabulleriyle küfürden çıkmış fakat akli deliller getirip şüphelerden kurtulamadığı için imana da girmemiştir. O bu iki durum arasında bir yerdedir. Bir yerde mukallidin konumu günah işleyip fâsık olan mümin gibidir. Lâmişî, ***et-Temhid,*** s. 141 Mutezile, Allah'ın bilinmesi hususunda istidlalin terk edilmesini büyük günah kabul etmiştir. Çünkü onlara göre imanda istidlal kişiye farzdır.[971] Ehli Sünnet'in geneline göreyse mukallidin imanı, iman dairesinde ve hakikatindedir. Çünkü o, tasdiki ile mümindir. Nesefi, ***Bahru'l-Kelam***, s.77; Bağdadî, ***Usuli'd-Din***, s.131.

[972] Lâmişî, ***et-Temhid,*** s. 141.

zihinlerde tekrar canlanır. Bu şekilde tevatüren gelen mucizeler, bir kere daha Hz. Peygamberin risaletini teyid ederler.[973]

Lâmişî, iman eden kitlenin durumunu göz önüne alarak yeni müslüman olanlardan imanları üzerinde kapsamlı bir akli istidlal sergilemelerinin beklenmemesi kanaatindedir. Ona göre aslında sıradan halk tabakasından kimseler bile inandıkları esaslar konsunda en basitinden en kapsamlısına kadar birçok akli delil sunabilir. Çünkü onlar iman etmiş ve bunu yaşayarak tecrübeye dökmüşlerdir. Lâmişî'ye göre mukallidin imanı noktasındaki tartışmanın sebebi yeni müslüman olanlardan kaynaklanmaktadır. Müslümanların hepsinin aynı coğrafyada yaşamadığını, dünyanın çeşitli yerlerine dağıldıklarını vurgulayan Lâmişî, dağların en yüksek yerlerinde veya dünyanın uzak bölgelerindeki insanların İslam dinine çağrılmasını örnek verir. Ona göre, göre bir müslümanın oradaki insanları dine çağırması, inanılması hususunda farz kılınan tüm şeyleri açıklaması gereklidir. Hz. Peygamberin bizlere tebliğ ettiği şeyleri bu şekilde dine davet edilen insanlar tasdik ederler ve fazlaca tefekkür etmeden, istidlalde bulunmadan inanmış olsalar da netice itibariyle onlar artık mümindirler. Lâmişî bu konuda Hanefi-Mâturîdi ekolünün önde gelen isimlerinden Ebû'l-Mûin en-Nesefi ile aynı doğrultuda düşündüğünü söyler.[974]

Mâtûridi gelenekte, iman konusu işlenirken iman-bilgi arasındaki ilişki üzerinde önemle durulmuştur. Akıl, haber ve duyular yoluyla elde edilen bilginin gerçeğin bilinmesi hususunda yeterli olduğu görüşü hâkimdir.[975] *"Onlara indirdiğimize uyun dendiğinde, onlar "hayır!" biz atalarımızı üzerinde bulduğumuz*

---

[973] Lâmişî, ***et-Temhid,*** s. 142.
[974] Lâmişî, ***et-Temhid,*** s. 143.
[975] Işık, ***Mâturîdi'nin Kelam Sisteminde İman, Allah ve Peygamberlik Anlayışı***, s. 48-51

yola uyarız dediler. Şayet ataları bir şey anlamamış ve doğru yolu bulmamışlarsa?"[976] ayeti uyarınca inanılan şeyler üzerinde tahkike götüren akli tefekkür desteklenmiştir. Mümin için imanını delillendirmeye götüren sebep, Allah'a körü körüne bağlanma anlamındaki taklitten kurtulup, hayatının anlam kazanacağı tahkik düzeyine çıkmasıdır. İmanın ancak bu şekilde delillendirme yolu ile bilgi düzeyine çıkarıldığını söyleyebiliriz. Ancak ilk başta inanmaya akli delillendirme ile başlanmadığı için sonraki delillendirmeyi gereksiz görenlerin de olduğu göz ardı edilmemelidir.[977]

Bu bağlamda Lâmişî, mukallidin imanının makbul olduğu düşüncesindedir. Ancak o, bu imanın içerisinde akli çıkarıma dayanan bir kabulün olduğu kanaatinde olmuştur. Ona göre halktan eğitim düzeyi en altta olanlar dahi böyle bir konuda kendince bir akli çıkarım yaptıktan sonra inanıyorum ya da inanmıyorum der. Yani her imanın altında bir bilgi ve kısmi de olsa akli istidlal vardır. Bir başka yönden dini bilgi, akli ve nakli yolla bilinir. Elde edilen bilgi tasdik edilerek iman meydana gelir. Yani iman edilecek şeylerin bilgisi akli ve nakli yolla gelir. Bunlara gereği gibi iman etmek için akli ve nakli delillendirme şarttır. Her hangi bir delillendirmeye ve incelemeye dayanmayan iman makbul bir iman değildir.[978]

6.İmanda İstisna

Ameli imanın bir parçası olarak gören, Hariciler ve Mutezile'ye göre taatlerde bir eksiklik imanda eksikliği doğuracağından dolayı imanda istisna olabilir. Çünkü

---

[976] 2 Bakara, 170.
[977] Düzgün, ***Varlık ve Bilgi,*** s. 35-38.
[978] Işık, ***Mâturîdi'nin Kelam Sisteminde İman, Allah ve Peygamberlik Anlayışı***, s. 60.

imanın tam ve makbul olabilmesi mevcut taatlerin yapılmış olmasına bağlıdır. Bu anlamda imanda bir kesinlik olmaması gerekir.[979]

Lâmişî, Ashâbu'l-Hadis taraftarlarının da bu konuda istisnayı caiz gördüklerini aktarır. Onlara göre mümin olduğunu düşünen kişinin Allah'ın indindeki ve ölüm anındaki hali bilinemez. Bu yaklaşıma göre kişinin hayatının imanla mı küfürle mi sonlanacağı bilinmediği için, kötü akıbetten Allah'a sığınılır. Bundan dolayı mümin olmak temennisi ile "inşallah müminim" denilir. Bu mesele aslında imanın yakinî olarak bilinmesi meselesidir. Onlara göre böyle bir durumda istisna caizdir. Çünkü Allah *"Mescidi Haram'a inşallah emin bir şekilde gireceksiniz"*[980] ayetinde benzer bir duruma vurgu yapmıştır. Bu açıdan değerlendirildiğinde Mekke'nin fethinin Allah tarafından haber verilmesi yakinî bir bilgidir. Bu konuda diğer bir delil ise Hz. Peygamber'den rivayet edilen bir hadistir. Rivayete göre *"O bir kabre uğradığı zaman selam üzerinize olsun ey ehli kabir inşallah sizlerle buluşacağız"*[981] demiştir. Tüm canlıların bir gün öleceğine şüphe yoktur ve bu yakinî bir bilgidir. Bütün bunlardan haberdar olmasına rağmen Hz. Peygamberin bu konuda böyle bir ifadeyi kullanması imanda isitinayı kabul edenlere delil olmuştur. Buradan hareketle yakinî bilgi ifade eden bir konuda da istisnanın mümkün olduğu savunulumuştur.[982]

Hanefi-Mâturîdi geleneğe göre imanda istisna caiz değildir, çünkü istisna zannî ve şüpheli durumlarda söz konusudur. İman, bu şekilde şüphe içermemeli,

---

[979] Lâmişî, ***et-Temhid,*** s. 144-145.
[980] 48 Fetih, 27.
[981] Nesâî, ***es-Sünen bi Şerhî HâfızCelaleddin es-Suyuti ve Hâşiye İmam Sindî,*** Kahire, 1987, Cilt IV, s. 99.
[982] İbn Teymiyye, ***Kitabu'l-İman***, s. 324.

kesinlik arz etmelidir.[983] Bu açıdan imanda şüphe ve zan uygun olmaz. İman, bir ahit ve sözleşmedir, bütün anlaşmalarda olduğu gibi netlik olmalıdır.[984] Lâmişî, imanda istisnanın geçerli olmadığına dair birçok delil zikredilebileceğini, istisnanın ise ancak varlığı şüpheli olan konularda geçerli olduğunu vurgular. Ona göre iman yakinî bilgi alanındadır. Bu açıdan imanda istisna geçerli değildir.[985]

Muhaliflerin bu konuda getirdikleri delilleri irdeleyen Lâmişî, görüşlerini ve dayanak olarak aldıkları delilleri tenkit eder. İlk olarak onların "Allah indindeki halimizin ne olduğunu bilmiyoruz" şeklindeki iddialarını değerlendirir. Lâmişî'ye göre eğer onlar yakinî olarak müminlerse, Allah indinde de bu şekilde müminlerdir. Çünkü Allah bir şeyi olduğunun zıddına bilmez. Onlar ne hal üzere iseler, Allah onları o hal üzere ve o şekilde bilir. Eğer Allah, bir şeyi olduğunun dışında biliyorsa, O'nun bilgisi, ilim değil cehalet olur. Allah için böyle bir durum muhaldir. Burada iman için asıl olan şey, kişinin inandıklarını samimi bir kalble tasdik etmesidir. Bu durumda kişinin imanı yine kendisi tarafından yakinî olarak bilinir.

Bir başka açıdan ise kişi nasıl inanıyorsa, Allah tarafından o şekilde bilinmiş olmaktadır. Bu durumda, inancından endişe edip "mümin olduğumu umuyorum, inşallah müminimdir" diyen kişinin imanı sahih bir iman değildir. Çünkü imanın sahih olabilmesi için inanılacak nesnenin kalben tasdik edilmesi ve bundan dolayı kalbin huzur bulması gerekir. Yani imandan sonra iç huzur ve güven tesis edilmiş olmalıdır. Kendi içinde çelişkiler yaşayan bir inanç, iç huzuru veremez, bu anlamda o hakiki bir iman da değildir. Bir tasdik söz konusuysa, Allah, kişiyi o hal üzere

---

[983] Sâbûnî, ***Mâturîdiyye Akaidi***, s.175.
[984] Işık, ***Mâturîdi'nin Kelam Sisteminde İman, Allah ve Peygamberlik Anlayışı***, s. 47.
[985] Lâmişî, ***et-Temhid,*** s. 145.

bileceğinden dolayı onu imanıyla bildiği sonucuna ulaşılır. O kişi de kendisindeki imanı, iç halinden, şüphelerden arınmış olmasından ve tasdikinin sağlamlığından dolayı kesin olarak bilir.

Lâmişî, imanda istisnanın doğru olmadığını düşünür. Ona göre Ashâbu'l-Hadis taraftaralarından bir grubun haricinde Ehl-i Sünnetin geneli istisnayı kabul etmez.[986] İmanda istisnayı kabul etmeyenlerin delili *"onlar gerçekten mümindirler"*[987] anlamındaki ayettir. Çünkü istisna kesin olmayan ve olması şüpheli olan bir konuda geçerli olur. Allah'ın dilemesi, kul için bilinen bir şey değildir. Onun herhangi bir konuda meşietinin bulunup bulunmadığını her zaman idrak edemeyiz. Bundan dolayı şüpheli bir konuda meşietinden bahsetmek doğru olmaz. İnşallah demek onun meşiyetine râci ise, onun meşiyetinin ne ile ne zaman ve nasıl olacağı da tamamıyla bilinmediğine göre, bu konu onun meşiyeti açısından değerlendirilmemelidir.

Kulun irade etmesi, azmedip imana yönelmesi insan açısından yeterlidir. Bu yüzden "inşallah müminimdir" anlamına söylenen bir ifade kabul edilemez. Onun imanının Allah tarafından kabul edilen veya edilmeyen bir iman olup olmadığı konusu, kişinin bu dünyada bilebileceği bir şey değildir.[988] Eğer bir şey var ise, biz onun varlığının Allah tarafından kesin olarak irade edildiğini biliriz. O zaman onun varlığına istisna izafe edilemez, yani onun varlığı ile beraber istisna düşünülemez. Çünkü istisna ancak bir şeyin var olma ihtimali olduğunda kullanılır. Var olanın, varlığından sonra, var olma ihtimalini dile getirmek tutarsızlık olur. Bilakis artık o

---

[986] Lâmişî, ***et-Temhid,*** s. 144.
[987] 8 Enfal, 74.
[988] Sâbûnî, Nureddin, ***Mâturîdiyye Akaidi***, çev: Bekir Topaloğlu, Ankara, 1995, s.175.

vardır, var olarak bahsedilmelidir. Bu durum bu tartışma götürmez. Lâmişî, bu konuda çeşitli örnekler getirir. Ayakta duran bir kimse, "inşallah ben ayaktayım" demez. Aynı şekilde oturan için de bu geçerlidir. O da "inşallah ben oturanım" demez. Derse de anlamsız saçma bir ifade kullanmış olur. İman konusunda da durum aynen bunun gibidir. Müminde iman ettiği için "iman" mevcuttur. İman, yakinî olarak sınırı ve hakikati ile bilinir. Bu bağlamda "ben müminim inşallah" demek doğru değildir. Bu ifadenin doğrusu "ben hakiki olarak müminim" demektir.[989]

İmanda asıl olan onun bir şarta ve kayda bağlı olmamasıdır.[990] Çünkü o tasdikten ibarettir, tasdikin olduğu yerde belirsizlik olamaz.[991] İmandaki tasdik öğesini şüpheden uzak tutan unsur, tasdikten bir önceki aşamanın bilgiye dayanmasıdır.[992] Bu açıdan iman, tasdik derecesine ulaşmış bilgi ya da kesin bilgi ve anlayış derecesine ulaşmış tasdik diye tarif edilebilir. İmanın tasdik olarak değerlendirilmesi, tasdik edilecek nesnenin bilinip tanımlanması, öznenin nesneyi benimsemesi, doğrulaması ve ispatlamasıdır.[993] Bu bağlamda imanda istisnayı kabul etmek, iman konusundaki hükmü tehir etmektir. Nitekim bu tavır Mâtûrîdi tarafından olumsuz anlamda Mürcilik olarak tanımlanmıştır.[994]

İman ettiğini düşünen bir kişinin ölüm halindeki durumuna gelince Lâmişî, bunun farklı bir konu olduğu görüşünde olup, buna dayanarak imanda istisnayı doğru bulanları eleştirir. Bazı âlimler, *"mümin olarak ölürüm inşallah"* demeyi doğru bulmuşlardır. Mâtûrîdiler'in geneline göre bu ifade eksiktir. Böyle bir durumda ise

---

[989] Lâmişî, ***et-Temhid,*** s. 144.
[990] Işık, ***Mâtûrîdi'nin Kelam Sisteminde İman, Allah ve Peygamberlik Anlayışı***, s. 48.
[991] Yeşilyurt, Temel, "Ebû Hanife'de İmanın Kesinliği Meselesi", s. 208.
[992] Yeşilyurt, Temel, "Ebû Hanife'de İmanın Kesinliği Meselesi", s.211.
[993] Özcan, ***Epistemolojik Açıdan İman***, İstanbul, 1991, s. 73.
[994] Mâtûrîdi, ***Kitâbu't-Tevhid*****,** thk: Bekir Topaloğlu, s . 614.

ancak *"hakiki bir mümin olarak ölürüm"* demek yerinde olacaktır. Çünkü ona göre imanın ölüm anında da yakinî olarak var olması gereklidir. Nitekim her müminin buna kati' olarak inanması da şarttır. Lâmişî'ye göre imana istisnayı dâhil eden bir ifade, ancak hal için kullanılabilir. Bu da imanın yakîn meselesi olduğundan dolayı muhaldir.[995]

İmanda istisnayı kabul edenlerin ayetlerden kendilerine delil aramaya çalıştıklarını söyleyen Lâmişî, bunun dilsel olarak mümkün olmadığı görüşündedir. Ona göre (ان \ اذ) edatlarından çıkarılması gereken anlam "Allah mümin olarak dilemiştir" dir.[996] Burada istisna ancak iman edenin kendisiyle ilgili olabilir. Lâmişî'ye göre imanda istisnayı kabul edenlerin hadisten de sağlam bir delilleri yoktur. Çünkü ölümün gelmesi yakinî bir bilgi değildir. Onun yakalaması ancak istisna ile ifade edilebilir. Lâmişî'ye göre imanada istisna konusu Mâturîdiler, Eş'ariler ve Hariciler'in arasındaki bir mesele üzerine ortaya çıkmıştır. Bu mesele ise ölüm anından kısa bir süre önce iman eden kişinin imanının işe yarayıp yaramamasıdır. Ona göre Mâturîdiler, böyle bir durumdaki kişinin imanı ile mümin olduğu ve küfür etmekten Allah'a sığındığını kabul eder. Eğer bu kişi, küfrü seçerse o anda kâfir ve Allah'ın düşmanı olur. Eğer yakinî olarak mümin olursa, istisnanın ona ulaşması veya iman konusuda istisna yapılması muhal olur. [997] O zaten o anda imanından dolayı hakiki mümindir.

7.Büyük Günah Sahibinin Ahiretteki Durumu

Lâmişî, İslam kelâmcılarının geneli gibi günahları kendi aralarında küçük ve büyük günah olmak üzere ikiye ayırmıştır. Bu konudaki görüşleriyle de Hanefi-

---

[995] Lâmişî, ***et-Temhid,*** s. 146.
[996] Lâmişî, ***et-Temhid,*** s. 147.
[997] Lâmişî, ***et-Temhid,*** s. 148.

Mâturîdi geleneğin bakış açısını benimsemiştir. Onlara göre büyük günah işleyen iman ehlindendir.[998] Çünkü insanın hata yapması ve günah işlemesi tabidir. Bu büyük günah diye sayılan bir fiil olabileceği gibi, küçük günah sayılan bir fiil de olabilir. Lâmişî, burada asıl olarak kişinin günah işleme sebebi ve günahın meydana geliş tarzının alınması gerektiği kanısındadır. Ona göre müminde günah fiili şehvetinin kandırması, nefsin yönlendirmesi, yanılma, öfke, kızgınlık ile olur. İnanmayan kişi de ise durum farklıdır, günahın sebebi onun bunu hafif görmesi ya da isyan kastıdır. Bundan dolayı işlenen günah aynı olmakla beraber doğurduğu sonuçlar farklı olacaktır. Lamişî, yapılan fiilde sonuç kadar niyeti de önemser. Çünkü iman sahibi işlediği günahından dolayı Allah'ın kendisine azap edeceğinden korkar. Pişmanlık içerisinde O'nun rahmeti ve affına sığınır. O, bu davranışıyla fâsık mümindir. Allah katında işlediği bu günahtan sonraki hükmü tövbesine bağlıdır. Şayet tövbe ederse, Allah onu bağışlayabilir. Affederse bir sorun olmadan Cennete girer. Affetmezse cezasını çeker ve mümin olarak yine Cennete girer.[999]

Lâmişî, büyük günah işlemiş bir kişinin tövbe etmeden ölmesi halinde, onun akibetinin Allah'ın dilemesine göre şekilleneceği kanaatindedir. Allah, dilerse rahmeti ile ya da peygamberin şefaati veya veli kullarının aracığıyla onu affeder. Veyahut kulun işlediği olumsuz fiili affetmez ve cezaya çarptırır. Eğer Allah tarafından böyle bir af sözkonusu olmazsa günahının miktarı kadar Cehennemde cezasını çeker, sonra da Cennete girer.[1000]

---

[998] Yavuz, Salih Sabri, ***Hızır Bey ve Kaside-i Nuniyye***, Yüksek Lisans Tezi, MÜSBE, İstanbul, 1986, s.26.
[999] Lâmişî, ***et-Temhid,*** s. 121.
[1000] Lâmişî, ***et-Temhid,*** s. 121.

Lâmişî, Hariciler'in bu konudaki yanlışlarının büyük günah sahibinin mümin sayılamayacağı noktasında olduğunu vurgular. Onlara göre kasıtlı olarak veya isyan nedeniyle günah işleyenler mümin olmaksızın kâfirdir. İşlenen günahın büyük ya da küçük olması sadece günahın vasfını değiştirir, sonucu ise değiştiremez. Günah işleyen müminlikten çıkar ve kâfir olur. Yine onlara göre bu durumdaki kişiler diğer küfür sahipleri ile cehennemde kalacaklardır. Hariciler'den diğer bir gruba göreyse, bu durumdaki bir kişi müşriktir ve onun cezasını çekecektir.[1001]

Lâmişi, ismini vermediği diğer bir grubun da büyük ve küçük günahın bir kabul edilmesini doğru bulmadığını aktarır. Onlar büyük günah işleyen hakkında küfür hükmünü vermişler ve onun Cehennemde ebedi kalacağını söylemişlerdir.[1002] Lâmişî, bu fikirleri yanlış bulur ve eleştirir. O, burada asıl sıkıntı yaratan anlayışın, taat ve günahtan sakınma gibi hayırlı işlerin imanın yapısında olduğunu düşüncesindedir. Çünkü bu şekilde isyan ederek günah işlenirse var olan iman yitirilmiş olur.

Lâmişî, Mutezile'nin kanaatinin Hariciler'den farklı olmakla beraber birbirine yakın sonuçlar doğurduğu düşünmektedir. Onlara göre bahsedilen günah eğer küçük günah olursa günahı işleyen kişinin ismi "günahkâr mümindir". O, eğer büyük günaha yaklaşıra durumu değişir. Lâmişî, kesin bir dille büyük günah işleyen için Mutezile tarafından öngörülen *"el-menzile beyne'l-menzileteyn"* prensibini reddeder.[1003]

[1001] Abdulhamid, ***İslam'da İtikadi Mezhepler ve Akaid Esasları,*** s. 89.
[1002] Lâmişî, ***et-Temhid,*** s. 121.
[1003] Lâmişî, ***et-Temhid,*** s. 125. Bu prensibe göre işlenen günah büyük ise bu fiilinden dolayı kişi, mümin olmaktan çıkar, ancak imanın varlığından dolayı küfre de girmez. Yani o, iman vasfından çıkarır fakat küfür vasfını da taşımaz. Bu durumda günahkâr kişi, bu iki yer arasında bir yerde olur.

Lâmişî'ye göre Vasıl b. Ata Mutezili fikirlerle ortaya çıkmadan önce insanlar bu konu hakkında iki farklı görüşte toplanmıştır. Ehl-i Sünnet'in temsil ettiği ilk guruba göre, iman sahibi büyük günah ile beraber imandan çıkmaz, o mümindir. Diğer grubu oluşturan Hariciler'e göreyse iman sahibi büyük günah ile beraber imandan çıkar ve küfre girer. Lâmişî, Vası b. Ata'nın bu iki düşüncenin arasında bir görüş benimseyerek bu konuda üçüncü bir görüşü ortaya attığını söyler. Ona göre büyük günah sahibi mümin, günahından dolayı imandan çıkar, ama küfre girmez.[1004]

Lâmişî, Ehl-i Hakk olarakda isimlendirdiği Ehl-i Sünnet'in büyük günah meselesi hakkındaki düşüncelerini doğrudan ayetlere dayandırdığını düşünmektedir. Nitekim *"Ey iman edenler! Öldürülenler konusunda size kısas yazıldı"*[1005],*"Ey iman edenler, sarhoş iken namaza yaklaşmayın!"*[1006] anlamındaki ayetlerde büyük günah işleyenler mümin olarak isimlendirilmiştir. Çünkü iman dilde tasdik anlamınadır. Büyük günah tasdiki ortadan kaldırmaz.[1007] Ona göre büyük günah işleyen kimse Allah'ı, Hz. Peygamber'i ve onun Allah katından getirdiklerini tasdik ediyorsa iman için bu yeterlidir.[1008]

Lâmişî, Ehl-i Sünnet'ten farklı düşünen Hariciler ve Mutezile'nin görüşlerini değerlendirir. Hariciler'in günahkâr müminle ilgili verdikleri hüküm onun Cehennemde ebedi kalacağı şeklindedir. Bu düşünce *"Her kim Allah'a ve resulüne*

Onun bu dünyadaki durumu fâsık olarak isimlendirir. Bu konuda verilen hüküm, onun sadece bu dünyadaki durumu ile alakalıdır. Müminlikten çıkmıştır, ancak kâfir de olmamıştır. Eğer işlediği büyük günahtan dolayı tövbe etmeden ölürse hakkında kâfir hükmü ile amel edilir, Cehennemde ebedi kalır. Lâmişî, ***et-Temhid,*** s. 122.

[1004] Lâmişî, ***Kitâbu't-Temhid maa' Şerhi fi Mevadıu'l-Tecrid,*** vr.139b.

[1005] 2 Bakara,178.

[1006] 4 Nisa, 43.

[1007] Lâmişî, ***et-Temhid,*** s. 122.

[1008] Lâmişî, ***Kitâbu't-Temhid maa' Şerhi fi Mevadıu'l-Tecrid,*** vr.139a.

isyan eder ve hududu aşarsa Cehenneme girer ve orada ebedi kalır"[1009] anlamındaki ayete dayanır. Lâmişî, Hanefi-Mâturîdi geleneğin büyük günah sahibini fâsık mümin olarak kabul ettiğini aktarır. Ehl-i Sünnet, onu günahkâr mümin olarak, Hariciler ise onu kâfir olarak kabul etmişken Hasan Basrî de büyük günah sahibini münafık olarak isimlendirmiştir.[1010]

Lâmişî, aynı zamanda küçük ve büyük günah ayrımının Kur'an'da bizzat Allah tarafından yapıldığını düşünmektdir. Bu ayrım neticesinde o, *"yasaklanmış olduğu büyük günahtan uzak durursa, yaptığı kötülükleri örteriz"*[1011] anlamındaki ayetten hareketle küçük günahın affedilebileceği söylemiştir.[1012]

İman algısı, bu meselenin merkezinde yer almaktadır. İmanı amelle birleştiren yaklaşımlar, günahı imana zarar veren bir unsur olarak görüp, hatta onu ortadan kaldırdığını düşünmektedir. Ameli, imana dâhil etmeyip her ikisini de ayrı değerlendiren Ehl-iSünnet'in bu mesele karşısında takındığı tavır, Hariciler ve Mutezile'ninkinden tamamıyla farklıdır.

Lâmişî, günahkâr müminin cehennemde ebedi kalmayacağı fikrindedir. Günahkâr kişi, yaptığı şeylerin akibeti olan cezasını çektikten sonra,"*Her kim iman eder ve salih amel işlerse altından nehirler akan cennetlere girecektir.*"[1013] anlamındaki ayet uyarınca Cennet'e girecektir. Lâmişî, bu konuda Ehl-i Sünnet'in görüşünü destekleyecek birçok ayet göstermenin mümkün olduğu kanaatindedir. Bunların bazılarını ise şöyle sıralar:*"Kadın, erkek her kim mümin olarak bir iyilik*

[1009] 4 Nisa,14.
[1010] Lâmişî, ***et-Temhid,*** s. 124.
[1011] 4 Nisa, 31.
[1012] Lâmişî, ***et-Temhid,*** s. 124.
[1013] 65 Talak, 11.

yaparsa, O cennete girer"[1014]*, "İman edip salih amel işleyenler için altından nehirler akan cennetler vardır."*[1015]*,"Firdevs cenneti iman edip salih amel işleyenler içindir."*[1016]

Lâmişî'ye göre, Harici görüşün büyük günah işleyeni kâfir olarak isimlendirmesinin gerekçesi, *"her kim Allah'a ve resulüne isyan ederse açık bir delalete düşmüş olur"*[1017] anlamındaki ayettir. Ancak Lâmişî, bu değerlendirmenin eksik ve yanlış olduğu düşüncesindedir. İşlenen tüm günahlar aynı şekilde kabul edilip, hepsi ile ilgili aynı sonuca varılmıştır. O, günahlar arasında büyük ve küçük günah ayrımına gitmeden yapılan bir isimlendirme ile isyan ya da nefse uyarak işlenen günahların denk kabul edilmesinden kaynaklanacak olan sıkıntıya işaret eder. Günahların hepsi aynı seviye ve değerde değildir. Çünkü fiillerde kasıt ön plandadır. Kişi hata veya günah olan bir fiil işleyebilir. Ancak bu fiil, sonuç olarak aynı şeyi ortaya koysa da amaç fiilin sonucu kadar önemlidir.[1018]

Lâmişî'nin usulcü kimliği, kelâmi bir meselenin irdelenmesi yaparken bir kere daha öne çıkmaktadır. Ona göre bir kişiyi kasti öldüren ile kaza ile öldüren arasında nasıl fark varsa, isyan ve inkâr ile işlenen günah ile hata, yanılgı veya nefsine uymak üzere işlenen günah arasında o şekilde bir fark söz konudur.[1019]

Ayrıca Lâmişî, farklı düşüncelerin ayetler üzerinden tartışılmasını doğru bulmadığını belirtir. Ona göre küfür olduğu zaman mutlak isim kâfirdir. Fâsık ve âsi isimlerinin kâfirden başka manaları kasdettikleri açıktır. Nitekim fâsık, bir yönden

---

[1014] 4 Nisa/124.
[1015] 85 Buruc/11.
[1016] 18 Kefh/107.
[1017] 33 Ahzab/ 36.
[1018] Lâmişî, ***et-Temhid,*** s. 123.
[1019] Lâmişî, ***Akâidu'l-Lâmişî,*** vr. 33a.

itaatkâr, diğer yönden dinin mahzur gördüğü konularda günahkârdır. Rabbin'in vahdaniyetini ikrar konusunda itaatkârdır. Ancak işlediği günahtan dolayı fıska düşüp fâsık olmuştur. Böylece o bir yönde fâsıktır, diğer bir yönde ise itaatkârdır. Fâsıktır çünkü rabbinin emrinden çıkmış ve günah işlemiştir. Ancak diğer taraftan da tasdik ehlidir. Allah'ın varlığı ve birliğini, Hz. Peygamber'in nübüvvetini ve getirdiklerini tamamıyla kabul etmiştir. Bu durumdaki bir kişi, mutlak fâsık gibi anılmamalıdır. Onun konumu, mutlak fâsıktan farklıdır, çünkü onda imanı sağlayan tasdik vardır.[1020]

Tövbenin kavram olarak Kur'an'da mevcut olması, günah işleyenlerin sevap işleyerek günahlarının bazısından kurtulabilecekleri ilkesi[1021], büyük günah sahibi müminlere tövbe edilmesinin tavsiye edilmesi, münafık ve müşriklere bunun yasaklanması[1022], büyük günah sahibinin durumu ile ilgili tartışmalara başka bir bakış açısı getirmektedir. Büyük günah işleyen günahkâr ve isyankârdır. Ancak iman vasfı bunlardan dolayı ortadan kalkmaz. Çünkü Allah kendisine ortak koşulması dışındaki tüm günahları bağışlayabileceğini belirtmektedir.[1023] Bu konuda Lâmişî'nin benimsediği görüş, imanın özde tasdikten ibaret olduğu, imanın amelden ayrı sayılması gerektiği ve günahkâr müminin hakkındaki hükmün Allah'a bırakılmasını benimseyen "irca" fikridir.

Ebû Hanife başta olmak üzere onu takip edenlerin benimsediği büyük günah işleyenin durumu hakkındaki hükmü Allah'a bırakma prensibi, Hanefi-Mâturîdi ekol tarafından benimsenmiş ve savunulmuştur. Ancak irca fikrinin ortaya çıkışı ve

---

[1020] Lâmişî, ***et-Temhid,*** s. 125.
[1021] 3 Ali İmran 193, 25 Furkan 70., 4 Nisa 31, 11 Hud 114,
[1022] 9 Tevbe, 13.; 63 Münafikun, 6.
[1023] 4 Nisa/16

kabullenilmesi teolojik olduğu kadar hatta daha fazlasıyla siyasi bir tavır olarak değerlendirilmelidir.[1024]

Çünkü bu fikrin ortaya çıktığı yer ve dönem müslümanlar arasında kökeni siyasi nedenlere dayanan problemlerin, dini sahada tartışılmasından kaynaklanan sıkıntılı bir süreci işaret etmektedir. Nitekim irca fikrini benimseyenlere ad olan "mürcie" kavramı, çok geniş yelpazede bir grubu isimlendirmek için kullanılmıştır. Bu tasnifler içerisinde büyük günah işleyenin durumu ile ilgili kararı Allah'a bırakıp ertelediğinden dolayı Mürcie'den sayılan Ebû Hanife de vardır. Bu yüzden o, "Ehl-i Sünnet Mürciesi" ya da "halis Mürcie" denilen gruptan sayılmıştır.[1025]

[1024] İzutsu, Toshikiko, ***İslam Düşüncesinde İman Kavramı***, çev: S. Ayaz., İstanbul, 1984, s. 23.
[1025] Şerhistani, ***el-Milel ve'n-Nihâl***, C. I, s.162. Nitekim Hanefi fıkıhçılar, ameli imana dâhil etmedikleri için muhalifleri tarafından "fukaha mürciesi" olarak isimlendirilmişlerdir. Onların bu görüşleri, Ebû Hanife ve onun hocası Hammad'a dayandırılmıştır. İzmirli, İsmail Hakkı, ***Yeni İlmi Kelam,*** haz: Sabri Hizmetli, Ümran Yay., Ankara, 1981, s.85-86.

SONUÇ

Bilindiği üzere Kelâm ilmi gelişim süreci içerisinde geçirdiği her dönemde farklı isimlerle anılmış, ona verilen her isim bu ilmin bir özelliğine vurgu yapmıştır. Bu açıdan Kelâm, sadece inanca ait konuların değil aynı zamanda dinin asıl ve usullerinin öğrenilmesini de sağlayan ilimdir. Düşünme ve doğru olanı yapma Kur'an'ın ilke ve yöntem olarak üzerinde duruduğu bir konudur. Bu bağlamda doğru düşünme ve bilgi üretme yolu ile dinin asıllarına ulaşma çabasını yapısında bulunduran Kelâm ilmi sitematik bir düşüncenin ürünüdür.

Hanefi-Mâturîdi gelenek ve kültür içerisinde yetişmiş olan Lâmişî, yaşadığı dönemin ilmi özelliklerini barındıran, hakkında ayrıntılı bilgi bulunmayan, Semerkandlı kelâmcı usul âlimidir. Lâmişî'nin de içerisinde yer aldığı Mâtûrîdi kelâm sistemi ise, Ebû Hanife'den başlayan bir süreç içerisinde hicri VI. asrın sonuna kadar teşekkülünü tamamlamış, Semerkand Hanefiliğinin yerel kelâm öğretisidir.

Lâmişî, Mâturidiliğin oluşum sürecinin sonlarında yaşayan bir din bilginindir. Felsefi tartışmalara boğulmadan, yöntemini akılcılığa dayandırarak, pratik değeri gözeten bir bakışla sorunlara çözüm üreten Lâmişî, bu yaklaşımında sade, anlaşılır ve akılcı bir dili tercih etmiş, Kelâm ve Usulu'l-Fıkh ilimlerini birleştiren Usulu'd-Din anlayışını benimsemiştir. Onun bu yaklaşımında dikkat çeken bir diğer husus kavramlar üzerinden hareket etmesi, bu kavramları tanımlarken sistemli ve tutarlı olmasıdır. Bilindiği üzere Usulu'l-Fıkıh sahasında yaşanan kelâmi tarışmaların çoğu kavramların tanımı noktasındadır. Lâmişi, burada tutarlı bir tutum sergilemiş, kavram tanımlarını Hanefi-Mâturidi geleneğin anlayışını esas alarak yapmış ve bu

kavramları kelâmi görüşlerini açıklarken kullanmıştır. Onun bu tutumu, Mâturidi gelenek içerisinde benimsenmiştir.

Lâmişî'nin Kelâm ve Usulu'l-Fıkh ilimlerini bütün olarak gören Usulu'd-Din anlayışı, Hanefi-Mâturîdi geleneğe mensup âlimlerin büyük çoğunluğun benimsediği bir yaklaşımdır. Her iki ilmin ortak paydası akıl ve naslardan hareketle hükümde doğru olana ulaşma gayretidir. Bu bağlamda "kelâmcı usulcüler" diye isimlendirilen Hanefi-Mâturîdi kelâmcıları, her iki ilmin asılda bir olduğunu, hem düşüncelerinde hem de fiillerinde göstermişlerdir. Nitekim dini bilgi alanında aslı arayan Usuli'd-Din, bu iki ilmin ayrılmadan önceki ortak adı olduğu unutulmamalıdır. Usuli'd-Din içerisindeki itikada dair prensip ve hükümler Kelâm ilmine bırakılmış, dinde doğru bilgiye ulaşma metodu olan usul kaideleri ise Usulû'l-Fıkıh tarafından benimsenmiş ve geliştirilmiştir.

Akılcı ve bütüncül yaklaşım, teori ve pratiği birleştiren bir çizgide reel veriler ışığında bilgi üretmiştir. Akılcı din anlayışı olarak da tanımlanabilecek bu tavır, İslam dininin diğer yorumlarından ayrılmıştır. Hanefi-Mâturîdi geleneğe mensup âlimler aklı esas alan, nakli akılla yorumlayan tutumlarıyla akılcı bir din anlayışının öncüleri olmuşlardır. Lâmişî de bu ilkelerle hem dinde asıl olan bilgiye ulaşmayı, hem de fûru'da metot ve usul olan bilgiyi elde etmeyi amaçlamıştır. O bu kaygısını, eserlerinde Mâturîdilik çerçevesinde kelâm ve usul anlayışı içerisinde sunmuştur. Nitekim Hanefi-Mâturidi gelenek, hukuk teorisini kelâmileştirme ve düşünce yapısını buna göre sistemleştirmeyi başarabilmiştir.

Lâmişî'ye göre dinde doğru bilgiye ulaşmanın yolu birdir. Doğru bilgi, hem doğru itikad hem de salih amel için gereklidir. Bu açıdan "doğru inanç ve amel ancak

doğru bilgi ile elde edilir" kabulü doğru bilgiye ulaştıran usulün önemsenmesini ve merkeze alınmasını sağlamıştır. Böylece dinin nazari ve ameli alanları birbirinden ayrıştırılmamış, din bütün olarak ele alınmıştır. Bu iki alandaki dini bilgi ise, bir bütünün parçaları olarak değerlendirilmiştir.

Ancak sonraları ortaya çıkan iman ve amel'in birbirlerinden uzaklaştırılması çabaları, zamanla farklılaşma ve parçalanmayı hızlandırmıştır. Böylece bütüncül din algısı zamanla yerini iman ve amelin ayrı olarak değerlendirildiği, birbirinden farklılaşmış Kelâm ve Usulu'l-Fıkıh anlayışlarına bırakmıştır. Bilindiği üzere "*Usuli'id-Din*" merkezli bütüncül yaklaşım, felsefenin kelâmi düşünceye hâkim olmaya başladığı dönemden itibaren gerilemiş ve zamanla yok olmuştur. Usulu'l-Fıkıh ilminin akla dayalı düşünsel yöntemi, Kelâm disiplinin esasları çerçevesinde oluştuğundan, felsefi düşünce yapısına tam olarak uymamıştır. Sonuçta Usulu'l-Fıkıh yerini Mantık ilmine bırakmak zorunda kalmıştır.

Kelâm ilminin siyaset ile olan yakın diyalogu bu ayrışmanın nedenlerden bir diğeri olarak sayılabilir. Nitekim Kelâm ilminin tarihi süreci içerisinde sorunsalları nedeniyle bazı dönemlerde siyasetin merkezinde olduğunu görülmektedir. Ancak pratik ve teorik düşünce alanlarını bir bütün olarak "*Usuli'id-Din"* adı altında eriten bu yaklaşım tarzı, siyasi iktidarlar tarafından her zaman aynı memnuniyet ile karşılanmamıştır. Bu açıdan ilk defa Mürcie tarafından ortaya attılan iman-amel ayrılığı tezi zamanla siyasetin elinde iman-amel ilgisizliği olarak değerlendirilmiş ve aralarında olması gereken ilişki iktidarın lehine yok sayılmıştır.

Hanefi-Maturidi geleneğe mensup âlimler bağlamında incelemeye çalıştığımız Lâmişi, usule önem veren bu yaklaşımı ile yani dini bilginin nazari ve

ameli yönünü birleştiren yönteminde oldukça başarılı olmuştur. Tüm din bilimleri için geçerli olması gereken bu bütüncül yaklaşımın geçmişte olduğu gibi bügün de önemi ortadadır. Bunun için Kelâm ilmi, Usuli'd-Din olarak isimlendirildiği dönemde olduğu gibi dinin asıllarına ulaşmayı sağlayacak bir yöntemi, nazari ya da ameli bilgi ayrımı yapmadan ortaya koyabilmelidir. Bu ancak usul bilgisine sahip kelâmcılar ya da kelâm bilgisine sahip usulcüler tarafından sağlanabilir.

KAYNAKÇA

KİTAPLAR

Abdulhamid, İrfan, *İslam'da İtikadi Mezhepler ve Akaid Esasları,* çev: M. Saim Yeprem, Marifet Yay., İstanbul, 1994.

Adam, Hüdaverdi, *Necmu'd-din Ömer en-Nesefi ve Akidesi*, Değişim Yay., Adapazarı, 1998.

Ahmed Emin, *Zuhru'l-İslam,* Beyrut, 1969.

Ahmed b Abdurrahmân, *el-Munkihu'l-Fetevâ Hamidiyye,* (Şamile Kütüphane 2.cd'si içerisinde)

Akbulut, Ahmet, *Sahabe Dönemi İktidar Kavgası*, Pozitif Mat., Ankara, 2001.

…… *Nübüvvet Meselesi Üzerine*, Birleşik Dağıtım, Ankara, 1992.

Albayrak, Halis, *Kur'an'da İnsan-Gayb İlişkisi,* Şule Yay., İstanbul, 1993.

Ali Tusi, *Zâhira(Tehafut),* Hindistan, trs.

Ahmed b. Hanbel, *el-Âkide li İmam Ahmed b Hanbel*, tah: Abdülaziz Seyravan, Beyrut, 1988.

Ak, Ahmet, *Büyük Türk Âlimi Mâturidi ve Mâturidilik*, İstanbul, 2008.

Altıntaş, Ramazan, *İslamDüşüncesinde İşlevsel Akıl*, Pınar Yay., İstanbul, 2003.

Âmidî, Seyfiddin, *Ğayetü'l-Meram fi İlmi'l-Kelâm,* Kahire, 1975.

el-İhkâm fi Usuli'l-Akâmi, Beyrut, 1990.

el-Askalâni, Ali b Muhammed, *Tabsıratü'l-Muntebih bi't-Tahrirü'l-Müştebih*, (Şamile Kütüphane 2. cd'si içerisinde)

Ay, Mahmut, *Şadru'ş-Şeria' da Varlık Tadilu'l-Ulum Temelinde Kelâm Felsefe Karşılaşması*, İlahiyat, Ankara, 2006.

Aydın, Mehmet, *Din Felsefesi*, İİFY, İzmir, 1999.

Aydın, Ömer, *Kur'an Işığında Kader ve Özgürlük*, Beyan Yay., İstanbul, 1998.

Türk Kelâm Bilginleri, İnsan Yay., İstanbul, 2004.

Aydınlı, Osman, *İslam Düşüncesinde Aklileşme Süreci/Mutezile'nin Oluşumu ve Ebu'l-Huzeyl Allâf*, Ankara Okulu, Ankara, 2001.

Atay, Hüseyin, *İbn Sina'da Varlık Nazariyesi*, Ankara, 2001.

……. *Kur'an'a Göre Araştırmalar IV,* Ankara, 1995.

…… *Kur'an'da Bilgi Teorisi,* Furkan Yay., İstanbul, 1982.

…… *İslâm'ın İnanç Esasları,* Ankara, 1992.

Bağdadi, Abdulkâhir, *el-Fark beyne'l-Fırâk*, Beyrut, 1990.
….. Bağdadi, *Usulu'd-Din,* Beyrut, 2000.
Baltacı, Cahit, *Osmanlı Medreseleri*, İFAV, İstanbul, 2000.

Bakıllanî, Ebu Bekir b Tayyib, *el-İnsâf fîma Yecibu İtikâdihî velâ Yecuzu Cehlü bihi*, thk: Muhammed Zahid el-Kevserî, Kahire, 1993.

Barthold, W. *İslam Medeniyeti Tarihi*, İzah ve Düzeltmeler: Fuad Köprülü, TTKB, Ankara, 1973.

Bedevi, Abdurrahman, *Mezâhibu'l-İslamiyyîn,* Daru'l- İlim, Beyrut 1996.

el-Behiy, Muhammed, *İslam Düşüncesinin İlahi Yönü*, Fecr Yay., Ankara, 1992.

……..*İnanç ve Amelde Kur'anî Kavramlar*, Yöneliş Yay, İstanbul, 2003.

Belâzurî, Ahmed b. Yayha, *Futuhu'l-Buldan*, çev: Mustafa Fayda, Ankara, 1987.

Beydâvi, Kemeladdin, *İşâretü'l-Merâm an İbâretü'l-İmam,* Beyrut, trs.

Boer, T.J., *İslam'da Felsefe Tarihi*, çev: Yaşar Kutluay, AÜİFY, Ankara, 1960.

Bozkurt, Nahide, *Mutezile'nin Altın Çağı*, Ankara Okulu, 2002.

Brown, Daniel, *İslam Düşüncesinde Sünneti Yeniden Düşünmek*, Ankara Okulu, Ankara, 2002.

Câbirî, *Felsefi Mirasımız ve Biz*, çev: Said Aykut, İstanbul, 2000.

Cevizci, Ahmet, *Felsefe Sözlüğü*, Ekin Yay., Ankara, 1996.

Chittick, William, *Var olmanın Boyutları*, çev: Turan Koç, İnsan Yay., İstanbul, 1997.

Cürcâni, *Şerhu'l-Mevâkıf*, Âlemu'l-Kutub, Beyrut, 1990.

……. *Kitabu't- Tarifât*, Daru'ı-Fikir, Beyrut, 1998.

Cüveyni, Abdülmelik b. Abdillah, *Kitabu'l-İrşad*, Mısır, 1950.

……*el-Âkidetü'n-Nizamiyye*, thk: Muhammed Zahir el-Kevseri, Kahire, trs.

……..*Kitâbu'l-İrşâdi ilâ Kavâtıa'l-Edille fî Usuli'l-İtikâd*, Daru'l-İlmiyye, Beyrut, 1995.

…… *Lumatü'l-Edille*, Beyrut, 2001

Düzgün, Şaban Ali, *Varlık ve Bilgi Aydınlanmanın Keşif Araçları*, Beyaz Kule, Ankara, 2008.

……..... *Allah, Tabiat ve Tarih Teolojide Yöntem Sorunu ve Teolojinin Meta-Paragmatik Temelleri,* Lotus, Ankara, 2005.

……...*Nesefi ve İslam Filozoflarına Göre Allah Alem İlişkisi,* Akçağ Yay., Ankara, 1998.

Ebû Hanife, *Fıkhu'l-Ebsât*, (İmamı Azamın Beş Eseri) çev: Mustafa Öz, İstanbul, 1981.

Ebû Zehra, *Usulu'l –Fıkh,* Kahire, 1975.

Emiroğlu, İbrahim, *Ana Hatlarıyla Klasik Mantık*, Asa Yay.,Bursa 1999.

Erich Hoffer, *Kesin İnançlar*, çev:Erkıl Günur, İm yay., İstanbul, 2005.

Eş'ari, *Makâlatu'l İslamiyyin ve İhtilafu'l- Musallin,* thk: M.Muhiddin Abdulhamid, Mektebetü'l-Arsıyye, Beyrut, 1999.

…… *el-Luma fi Redd ala Ehl-i Zeyğ ve'l-Bida & Risâle fi İstihsani'l-Havz fi İlmi'l-Kelâm,* haz: Muhammed Zannavi, Beyrut, 2000.

Evkuran, Mehmet, *Sunni Paradigmayı Anlamak*, Ankara Okulu, Ankara, 2005.

…… *Sosyal Bilimler Mantığı ve Kelâm*, Araştırma Yay., Ankara, 2005.

Farabi, Muhammed b. Tarkan, *el-Medinetü'l-Fazıla*, thk: Nasri Nadir, Beyrut, 1995.

…….. *Daâviye'l-Kalbiyye,* Haydarabâd 1349.

Fazlurrahman, *Ana Konularıyla Kur'an*, Ankara Okulu, Ankara, 1997.

Tarih Boyunca İslami Metodoloji Sorunu, çev. Salih Akdemir, Ankara Okulu Yay. Ankara, 2001.

Fığlalı, Ethem Ruhi, *Çağımızda İtikadi ve Siyasi İslam Mezhepleri*, İzmir, 1999.

Frye, Richard Nelson, *Orta Çağın Başarısı Buhara Örneği,* trc: Hasan Kurt, Ankara, 2000.

Gazali, Ebû Hamid, *el-Müstesfâ min İlmi'l-Usûl,* Daru'l-Marife, Mısır, hicri1322, Cilt I-II.

…….*Tehâfutu'l-Felâsife*, Daru'l-Mektebetü'l-İlmiyye, Beyrut, 2000.

…….*Felsefenin Temel İlkeleri-Makâsıd el-Felâsefe*, çev:Cemaleddin Erdemci, Vadi Yay., Ankara, 2002.

…… *Mi'yaru'l-İlmi fi'l-Mantık*, thk: Ahmed Şemseddin, Beyrut, 1990.

.....*el-İksitâd fi'l-İtikâd,* Daru'l-Mektebetü'l-Hilal, Beyrut, 2001

Güler, İlhami, *Allah'ın Ahlakiliği Sorunu*, Ankara Okulu, Ankara, 2000.

……. *İman-Amel İlişkisi*, Ankara Okulu, Ankara, 2003.

.....*Özgürlükçü Teoloji Yazıları*, Ankara Okulu, Ankara, 2004.

Hallâf, Abdulvahap, *İslam Hukuk Felsefesi-İlmi Usuli'l-Fıkıh*, çev: Hüseyin Atay, AÜİFY, Ankara, 1985.

El-Halebi, Muhammed b. Hasan, *et-Takrir ve't-Tahbir,* (Şamile Kütüphane 2. cd'si içerisinde).

Hammad b. Ferâmuz b Ali, *Dureri'l-Hukem Şerhu Gurari'l-Ahkâm*, (Şamile Kütüphane 2. cd'si içerisinde).

Hamevi, Yakut*, Mucemü'l-Buldân*, Beyrut, 1985.

Hamevi, Muhammed, *Gamzu'l-Uyunu'l Basâir fi Şerhî Eşbâhi ve'n-Nazâir,* Kahire, 1970.

Harputî, Abdullatif, *Tenkîhu'l-Kelâm fi Akaid-i Ehl-i İslam*, çev: İ. Özdemir/ F. Karaman, Elazığ, 2000.

…… *Kelâm Tarihi*, sad.:Muammer Esen, Ankara Okulu, Ankara, 2005.

Hartmann, Nicolai, *Ontolojinin Işığında Bilgi*, çev: Harun Tepe, TFK, Ankara, 1988.

Hasan Hanefi, *et-Turâs ve't-Tecdid mine'l- Akâid ile's-Sevrâ*, Cilt I-V, Kahire, tsz.

Hocazâde, *Tehâfutü'l-Felasife*, Mısır 1303..

el-Hısnıyyi, Muhammed b. Alaaddin İbn Ali, *Reddu'l-Muhtâr*, (Şamile Kütüphane 2. cd'si içerisinde).

Işık, *Mâtûrîdi'nin Kelâm Sisteminde İman, Allah ve Peygamberlik Anlayışı*, Fütüvvet Yay, Ankara, 1980.

İbn Âbidin, *Haşiye Reddu'l-Muhtâr*, (Şamile Kütüphane 2. cd'si içerisinde).

İbn Asâkir, *Tebyinü Kezibü'l Müfteri fi ma Nüsibe ilâİmam Hasan Eş'ari,* Şam, 1990.

İbnu'l-Esir, Muhammed b. Abdülkerim, *el-Kâmil fi't-Tarih*, çev: Ahmet Ağırakça-Yunus Apaydın, İstanbul, 1985.

İbn Haldun, *Mukaddime*, çev: Süleyman Uludağ, İstanbul, 1983.

……. *Mukaddimetü'l- İbn. Haldun,* Daru'l -Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut, 2000.

İbn. Hazm, *Usuli'd-Din*, çev: İbrahim Aydın, İstanbul, 1997.

İbn Kesir, *Tefsiru'l-Kur'an*, (Şamile Kütüphane 2. cd'si içerisinde).

İbn Kutluboğa, *Tâcü't-Terâcim fi Tabakâti'l Hanefiyye,* Bağdat, 1962.

İbn Murtazâ, Ahmed b. Yahya, *Tabâkâ'u'l-Mutezile,* thk: S. Diwaldwizler*,* Beyrut, 1961.

İbn Manzur, *Muhtasaru Tarihu'l-Dımeşk*, Kahire, trs.

İbn Manzur, *Lisânü'l-Arab*, Cilt I-XV, Beyrut, 1990.

İbn Nüceym el-Mısri, *Bahru'l-Rakâik Şerhü Kenzü'l-Dekâik*, Kahire, 1311.

İbn Rüşd, *Tehâfutü'l-Tehâfut*, thk: Ahmed Şemseddin, Beyrut, 2000.

İbn Sina, *Şifa*, (Şamile Kütüphane 2. cd'si içerisinde).

……..*Şifa: Metafizik II*, metin ve çev: E. Demirli, Ö. Türker, İstanbul, 2005.

İbn Sâd, *Tabakât,* Kahire, *trs.*

İbn Tağriberdî, *en-Nucumu'z-Zâhira fiMuluk Mısri ve'l-Kahire,* Kahire, trs.

İbn Teymiyye, *Kitabu'l-İman*, Daru'l-Fikir, Beyrut, 1995.

İbrahim Enes, *Mucemü'l-Vasit*, Beyrut, 2000.

İci, Aduddin, *el-Mevâkıf fi İlmi Kelâm*, Daru'l-İlim, Beyrut, 1990.

İzutsu, Toshihiko, *İslam'da Varlık Düşüncesi*, çev: İbrahim Kalın, İnsan Yay., İstanbul, 2005.

……. *İslam Düşüncesinde İman Kavramı*, çev: S. Ayaz., Bahar Yay., İstanbul, 1984.

İzmirli, İsmail Hakkı, *Yeni İlmi Kelâm,* Haz: Sabri Hizmetli, Ümran Yay., Ankara, 1981.

Yeni İlmi Kelâm, Evkâfi İslamiyye Mat., İstanbul, 1339-1341

Kadı Abdulcabbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, Daru'l-İhyaî Turâsü'l -Arabî, Beyrut, 2001.

Kadı Han, *Bahru'l-Rakâik Şerhü Kenzü'l-Dekâik,* Beyrut, trs.

Kadı Iyâz, *Tertibü'l Medârik*, Beyrut, trs.

Karadeniz, Osman, *Ecel Üzerine*, İzmir, 1992.

Kavakçı, Y. Ziya, *İslam Araştırmalarında Usul*, Ankara, 1976.

Katip Çelebi, *Keşfü'z-Zunûn*, İstanbul, 1971.

Kemal Paşa-Zade, *Tehâfut Haşiyesinin Tahlili*, Kültür veTurim Bak, İstanbul 1987.

Kılıç,Recep, *Modern Batı Düşüncesinde Vahiy*, Ötüken Yay., İstanbul, 2004.

Koç, Turan, *Din Dili,* İz Yay, İstanbul, 1998.

Koçyiğit, Talat, *Hadisçilerle Kelâmcılar Arasındaki Münakaşalar*, Ankara, 1989.

Kutlu, Sönmez, *İslam Düşüncesinde İlk Gelenekçiler,* Kitabiyât, Ankara, 2000.

…....*Türklerin İslamlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri*, Ankara, 2000.

……. *İmam Mâturîdî ve Mâturîdîlik,* Yayına Haz: Kutlu, Sönmez, Kitâbiyyat, Ankara, 2003.

Kuraşî, Abdulkadir*, el- Cevâhiru'l-Mâziyye fi Tabakâtu'l-Hanefiyye,* Beyrut, 2005.

Kılavuz, A. Saim, *İslam Akaidi ve Kelâma Giriş,* Ensar Neş., İstanbul, 2004.

İman Küfür Sınırı-Tekfir Meselesi, Marifet Yay., İstanbul, 2000.

Labbâni, *Şerhu Usulu'l-Pezdevi*, trs, (Şamile Kütüphane 2. cd'si içerisinde).

Lâmişî, Mahmud b. Zeyd, *et-Temhid li Kavaidi'l Tevhid,* thk: Abdülmecid Türki, Daru'l Garb el-İslami, Paris, 1995.

……*Kitabun fi Usuli'l Fıkh*, thk: Abdülmecid et-Türki, Daru'l Garb el-İslami, Paris, 1995.

Lapidus, Ira M., *İslam Toplumları Tarihi*, çev: Yasin Aktay, İletişşim Yay., İstanbul, 2005.

Macit Fahri, *İslam Felsefi, Kelâmı ve Tasavvufuna Giriş*, çev: Şahin Filiz, İnsan Yay., İstanbul 1998.

Macit, Nadim, *Eylem Değişim İlişkisinin Teolojik Yorumu*, Etut Yay, Samsun, 2000.

……..*Din-Siyaset İlişkisinin Teolojik Yorumu*, Seba Yay., Ankara, 1999.

Madelung, Wilferd, *Religions Trend in Early Islamic Iran*, The Universıty Oxford, USA, 1988.

Maksidi, George, *İbn Âkıl et la Resurgense I'Islam Traditionalist au XI Siécle*, Damas, 1963.

Maksidi, Şemseddin Ebu Abdullah, *Ahsenü'l-Tekâsim fi Marifeti'l-Ekâlim*, Beyrut, trs.

Malati, *et-Tenbih ve'r-Red*, Beyrut, 1999.

Mâtûrîdi, *Tevilâtu Ehli's-Sünnet*, thk: Muhammed Müstafiz Er-Rahman, Tashicri Tertib ve Fihrist: Câsim Muhammed El Cubûrî, Matbaatu'l-İrşâd, Bağdat, 1983.

……*Kitâbu't-Tevhid*, tah: Fethullah Huleyf, İstanbul, 1979.

M.M, Şerif, *Klasik İslam Filozofları ve Düşünceleri*, İnsan Yay, İstanbul, 2000.

Mengüşoğlu, Takıyettin, *Felsefeye Giriş,* Remzi Kitabevi, İstanbul, 2000.

Mert, Muhit, *İnsan Nedir? İnsanın Tanımlanmasına Dair Kelâmi Bir Yaklaşım*, Ankara Okulu, Ankara, 2004.

Nesefi, Ebû Mûin, *et-Temhîd fi Usûli'd- Din,* tah: Abduhayy el-Kâbil, Kahire, 1987.

……*et-Temhid li Kavâidî'l-Tevhid*, tak: Muhammed Cevheri, Kahire, 1986

…..*et-Tabsıratu'l-Edille*, Tah: Hüseyin Atay-Ş. Ali Düzgün, DİBY, Ankara, 1993-2003, Cilt I-II.

Nesefi, Ebû'l-Bereket, *el-Umde fi'l-İtikâd*, thk: Temel Yeşilyurt, Malatya, 2000.

Nesâî, *es-Sünen bi Şerhî Hâfız Celaleddin es-Suyuti ve Hâşiye İmam Sindî,* Kahire, 1987.

en-Neşşâr, Ali Sami, *İslamda Felsefi Düşüncenin Doğuşu,* çev: Osman Tunç, İstanbul, 1999.

Olguner, Fahreddin, *Üç Türk İslam Mütefekkiri İbn. Sina-Fahreddin Razi-Nasreddin Tusi Düşüncesinde Varoluş,* Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay. no: 40, Ankara, 1985.
Onat, Hasan, *Türkiye'de Din Anlayışının Değişim Süreci*, Ankara Okulu, Ankara, 2003.

Osman ez-Zeylaıyyî, *Tebyinü'l-Hakâik Şerhü Kenzü'l-Dakâik,* Beyrut, trs.

Öz, Mustafa, *İmam Azam'ın Beş Eseri,* İstanbul, 1992.

Özel, Ahmet, *Hanefi Fıkıh Âlimleri*, TDVY, Ankara, 1990.

Öner, Necati, *Klasik Mantık*, Ankara, 1982.

Özcan, Hanefi, *Epistemolojik Açıdan İman*, İstanbul, 1991.

Özdeş, Talip, *Mâtûrîdi'nin Tefsir Anlayışı*, İnsan Yay., İstanbul, 2003.

Pezdevi, *Ehl-i Sünnet Akaidi*, çev: Şerafeddin Gölcük, Kayıhan Yay., İstanbul, 1994.

Rayyıs, Ziyauddin, *İslam'da Siyasi Düşünce Tarihi*, İstanbul, 1995.

Razi, Fahreddin , *Kelâma Giriş*, (el-Muhassal) çev: Hüseyin Atay, AÜİF Yay., Ankara, 1978.

Meâlimu Usuli'd-Din, çev: Nadim Macit, İhtar Yay, Erzurum, 1996.

Rodolph, Ulrıch,E.J., *al-Mâtûrîdi Und Die Sünnitiache Thelogie in Semerkand*, Brill Leinden, Newyork-Koln, 1997.

Sâbûnî, Nureddin, *Mâturîdiyye Akâidi*, çev: Bekir Topaloğlu, Ankara, 1995.

Şavaş, Hamdi, *İslam Tarihi II Emeviler ve Abbasiler Devri, Kayseri,* 1993.

Suyuti, *Lubbu'l- Bâb fi Tahriri'l Ensâb* , Kahire, 1976.

S. Şerif, *Şerhu'l-Mevâkıf*, Cilt I-VIII, Beyrut, 1998.

Şehristâni, Abdülkerim, *el-Milel ve'n-Nihal*, Beyrut, 1948, Cilt I-III.

…….*Nihayetü''l-İkdâm fî İlmi'l-Kelâm*, thk: Ferid Ceyyum, Beyrut, 1999.

Semerkandi, Alaâddin, *el-Mizân fî Usûl Fıkıh*, Beyrut, 2004.

Semerkândî, Ebi Kasım İshak b. Mahmud Hakim, *Sevedü'l-Âzam fi'l-Kelâm*, İbrahim Efendi Mat., İstanbul, trs.

Sem'âni, *el-Ensâb*, (Şamile Kütüphane 2 cd'si içerisinde).

…… *et-Tahbirü fi Mücemi'l-Kebir*, (Şamile Kütüphane 2 cd'si içerisinde).

Smith, W.C., On Undersatnding Islam, Netherlands, 1981.

Sohuon, Frithjof, *Varlık, Bilgi ve Din*, çev: Şahabeddin Yalçın, İnsan Yay, İstanbul, 1997.

Sırrı Giridî, *Nakdü'l-Kelâm,* Trabzon, 1300.

Taftazânî, Saduddin, *Şerhu'l-Akaid*, Haz: Süleyman Uludağ, Dergâh Yay, İstanbul, 1991.

……..*Şerhu'l-Makâsıd*, thk: İbrahim Şemsedin, Daru'l-Mektebetü'l- İlmiyye, Beyrut, 2001, Cilt I-III.

Tirmizi, *Sünen*, (Şamile Kütüphane 2 cd'si içerisinde).

et-Temimi, Abdülkadir, *Tabakâtü's-Sünniyye fi Terâcimi'l-Hanefiyye*, Riyad 1983.

Uludağ, Süleyman, *İslam'da İnanç Konuları ve İtkadi Mezhepler*, Marife Yay.,İstanbul, 1998.

Topaloğlu, Bekir, *Kelâm İlmi Giriş*, Damla Yayınları, İstanbul 1981.

Uzun Çarşılı, İ. Hakkı *Osmanlı Devletinde İlmiye Teşkilatı,* Ankara, 1965.

Ünal, İsmail Hakkı, *İmam Ebû Hanife'nin Hadis Anlayışı ve Hanefi Mezhebinin Hadis Metodu,* DİBY, Ankara, 1994.

Watt, W. Montgomary*, İslam Felsefesi ve Kelâmı*, çev: Süleyman Ateş, Pınar Yay., İstanbul, 2004.

Wensinck, A.J., *Concordance et İndices de la Tradition Musulmane*, Leyden ve İstanbul, 1936-1988.

Yakut Hamevi*, Mucemü'l-Buldân*, Kahire, 1980.

Yavuz, Salih Sabri, *İslam Düşüncesinde Nübüvvet*, İnsan Yay., İstanbul. 2004.

Yazıcıoğlu, M. Sait, *Mâtûrîdi ve Nesefi'ye Göre İnsan Hürriyeti Kavramı,* Akid Yay., Ankara, 1988.

…….*Kelâm Ders Notları*, Ankara, 1987.

Yeprem, M. Saim, *Mâtûrîdi'nin Âkide Risalesi ve Şerhi*, İFAV, İstanbul, 2000.

…….*İrade Hürriyeti ve İmamı Mâturîdi,* İFAV, İstanbul, 1997.

Yörükan, Yusuf Ziya, *İslâm Akaid Sisteminde Gelişmeler,* Ötüken, İstanbul, 2006.

Yüksel, Emrullah, *Sistematik Kelâm*, İnsan Yay., İstanbul, 2005.

…….Emrullah, *Âmidi'de Bilgi Teorisi*, İşaret Yay., İstanbul, 1991.

Zehebi, Ebû Abdullah, *Tarihu'l-İslam*,Kahire, 1985.

MAKALELER

Abdülaziz, "Ehl-i Sünnet'te Usûl Anlayışı", *Tarihte ve Günümüzde Ehl-i Sünnet*, İSAV, İstanbul, 2006.

Akbulut, Ahmet, "Allah'ın Takdiri Kulun Tedbiri", *Din Öğretiminde Yeni yaklaşımlar*, İstanbul, 2000.

……"Kur'an-ı Kerim Açısından Egemenlik Meselesi", *İslami Araştırmalar*, 1995, Sayı 4, 2005.

Alper, Hülya, "Hz Peygamberin Dindeki Otoritesi", *Dini Otorite*, Kelâm ABD Toplantısı, Rize, 2006.

Altıntaş, Ramazan, "Ebû Hanife'nin Kelâm Metodu ve Fıkhu'l-Ekber Adlı Eserine Yöneltilen Bazı İtirazlar", *İslami Araştırmalar*, C. 15, sayı 1-2., 2002.

Kelâmi Epistemolojide Aklın Değeri", *Kelâmda Bilgi Problemi*, Kelâm ABD Toplantısı, Bursa, 2003.

Apaydın, HİCRİ Yunus, "Bir Muhafazakâr Reycilik Teorisyeni: Ebû Hanife", *İslami Araştırmalar*, C. 15, sayı 1-2., 2002.

Atay, Hüseyin, "Ebû Mansur el-Mâturîdî ve Bilgi Kuramı", *İmam Mâturîdî ve Mâturîdîlik*, Haz: Sönmez Kutlu, Kitabiyyat, Ankara, 2003.

Ay, Mahmut, "Tanrı Tasavvurlarının Politik Tasarımlara Yansıması", *AÜİFD*, XLVI, Sayı 2, 2005.

……"İnsan ve Fiileri ", *Sistematik Kelâm*, Ed: Ahmet Akbulut, İlitam, Ankara, 2005.

……"Dua, Kaza ve Kader", *Sistematik Kelâm*, Ed: Ahmet Akbulut, İlitam, Ankara, 2005.

…….İmamet ve Siyaset", *Sistematik Kelâm*, İlitam, Ankara, 2005.

Bahçeci, Muhittin, "Mâtûrîdi'nin Kelâm Metodu", *Ebû Mansur Semerkandî Mâturîdi,* Erciyes Ünv. Gevher Nesibe Ens., Kayseri, 1986.

Bardakoğlu, Ali, "Hüsn ve Kubuh Konusunda Aklın Rolü ve İmam Mâtûrîdi", *Ebû Mansur Semerkandî Mâturîdi,* Erciyes Ünv. Gevher Nesibe Ens., Kayseri, 1986.

Bebek, Adil, "İmam-ı Mâturîdi ve Kâdı Abdulcabbar'a Göre Haber-i Vahidin Epistemolojik Değeri", *Kelâmda Bilgi Sempozyumu*, Bursa, 2003.

Beroje, Sahip, "İslam Hukunda Ehl-i Rey Ve Rey Merkezli Fıkıh Anlayışı", *İslami Araştırmalar*, C. 15, sayı 1-2., 2002.

Beşer, Faruk, "Bir Bilgi Türü Olarak Fıkıh ve Diğer Disiplinlerle İlişkisi",*Usul-İslam Araştırmaları*, Ocak-Haziran, Sayı V, 2006.

Biçer, Ramazan, "Bir Kelâm Bilgini Olarak Ebû Bekir İbnü'l- Arabî'ye Göre Gazali'nin Keşf Metodu", *Kelâmda Bilgi Problemi*, Bursa, 2003, Kelâm ABD Toplantısı

Can, Yılmaz, "Anadolu Öncesi Türk Kenti", *Türkler Ansiklopedisi*, Yeni Türkiye Yay, Ankara, 2002.

Çakın, Kamil, "Buhari'nin Mürcie İle İman Konusunda Tartışması", *AÜİFD*, Cilt XXXII, Ankara, 1992

Çalışkan, İbrahim, "Fıkhi Mezhepler ve Karakteristlik Özellikleri", *Fıkıh*, İlitam, Ankara, 2005.

"Fıkıh İliminin Mahiyeti ve Tarihi Gelişimi", *Fıkıh*, İlitam, Ankara, 2005.

Çelebi, İlyas, "Risaleleri ve İtikadi Görüşleri ile İmamı Azam Ebû Hanife", *İslami Araştırmalar*, C. 15, sayı 1-2, 2002.

Coşkun, Ahmet, "İmam-ı Mâtûrîdi'nin Rızıkla İlgili Ayetleri Tefsiri" *Ebû Mansur Semerkandî Mâturîdi,* Erciyes Ünv. Gevher Nesibe Ens., Kayseri, 1986.

Demir, Hilmi, "Klasik İlim Sınıflandırmaları ve Kelâm İlminin Konumu", *Kelâm İlminin İşlevselliği ve Günümüz Kelâm Problemleri,* Kelâm ABD Toplantısı, İzmir, 2000.

Doğan, Aksan, "Sözcükbilim", *Ank.Ünv. Tömer Dil Dergisi*, Sayı: 16, Şubat, 1994.

Düzgün, Ş. Ali- Ay, Mahmut, "Kelâm İlminin Doğuşu, Gelişimi ve İslami İlimler İçerisindeki Yeri", *Sistematik Kelâm*, İlitam, Ankara, 2005.

Düzgün, "Bilgi", *Sistematik Kelâm*, İlitam, Ankara, 2005.

……."Kelâm'da Delillendirme Yöntemleri", *Sistematik Kelâm*, İlitam, Ankara, 2005.

…… "Allah'ın Varlığı", *Sistematik Kelâm*, İlitam, Ankara, 2005.

Erdem, Sabri, Bilgi-İman İlişkisi, *İslami Araştırmalar*, C. 4, Sayı 1, 1990.

……."Manevi Sıfatlar Üzerine",*AÜİFD*, C. XLIV,Sayı 1, 2003.

Erdoğan, Mehmet, Müzakere, "Ehl-i Sünnet'te Usûl Anlayışı", *İslam Bilimlerinde Metodoloji Meselesi*, İSAV, İstanbul, 2004.

Esen, Muammer, "İman ve Eylem", *Sistematik Kelâm,* İlitam, Ankara, 2005.

Esen, Muammer-Ay, Mahmut, "Ölüm ve Sonrası", *Sistematik Kelâm,* İlitam, Ankara, 2005.

Gıvanof, Joseph, "Fırak Edebiyatında İmamı Ebu Hanife'nin Tasviri ve İlgi Meseleler", *İmam Mâturîdî ve Mâturîdîlik*, Haz: Sönmez Kutlu, Kitabiyyat, Ankara, 2003.

Goldziher, *İslam Hukuku*, (Barthold, W. *İslam Medeniyeti Tarihi*, İzah ve Düzeltmeler: Fuad Köprülü, TTKB, Ankara, 1973. içerisinde)

Gökbulut, Süleyman, "İlimlerin Tasnifinde Tasavvufun Yeri", *Tasavvuf,* Yıl 8, Sayı 19, 2007.

Hizmetli, Sabri, "*İtikadi İslam Mezheplerinin Doğuşuna İctimai Hadiselerin Tesiri Üzerine Bir Deneme"*, *AÜİFD,* C. XXXVI, 1983.

Karadaş, Cafer, "Semerkand Hanefi Kelâm Okulu-Mâturîdilik- Oluşum Zemini ve Gelişim Süreci", *Usul-İslam Araştırmaları,* Temmuz-Aralık, Sayı 6, İstanbul, 2006.

"Kelâm Atomculuğunun Kaynağı Sorunu", *Marife*, Sayı 2, 2002.

Kitapçı, Zekeriyya, "Sosyal, Siyasi ve Dini Yönleri İle İslami Fetihler Sırasında Aşağı Türkistan, *Diyanet Dergisi,* XVII, Eylül-Ekim, 1978.

Kuegelgen Anke Von; Mumınov, Ashirbek, "Mâturîdî Döneminde Semerkand İlahiyatçıları (4./10. Asır)", *İmam Mâturîdî ve Mâturîdîlik*., Haz: Sönmez Kutlu, Kitabiyyat, Ankara, 2003.

Kutlu, "Bilinmeyen Yönleriyle İmam-ı Mâturîdî", *İmam Mâturîdî ve Mâturîdîlik*., Haz: Sönmez Kutlu, Kitabiyyat, Ankara, 2003.

……."Ebu Mansur el-Mâturîdî'nin Tarihi Araka Planı", *İmam Mâturîdî ve Mâturîdîlik*., Haz: Sönmez Kutlu, Kitabiyyat, Ankara, 2003.

Kutlu, " İslam Mezhepleri Tarihinde Usul Sorunu", *İslam Bilimlerinde Metodoloji Meselesi*, İSAV, İstanbul, 2004.

Kutlu, Sönmez-Düzgün, Ş. Ali- Paçacı, Mehmet, "İslam Bilimlerinde Bilgi Üretme Süreci", *İslam Bilimlerinde Yöntem,* İlitam, Ankara, 2005.

Kutlu, Sönmez-Aydınlı, Osman, "Ameli-Fıkhi Düşünce Ekolleri", *İslam Düşünce Ekolleri Tarihi*, Ed: Hasan Onat, İlitam, Ankara, 2005.

Köprülü, Fuad, "İzahlar", (Barthold, W.), *İslam Medeniyeti Tarihi*, T.T.K. Basım Evi, Ankara, 1973.

Lâmişî ,*"Keşfü'l-Elfâz",* tah: M. Hasan Mustafa Çelebi, *Mecelletül Bahsül İlmi ve Türâsi'l İslami,* 1398 yılı 1 Sayı, s. 245-267.

Madelung, Wılferd, 11-13 Asırlarda Hanefi Âlimlerin Orta Asya'dan Batıya Göçleri", çev: Sönmez Kutlu, *İmam Mâturîdî ve Mâturîdîlik,* Haz: Sönmez Kutlu, Kitabiyyat, Ankara, 2003.

"The Spread of Mâtûrîdisim and Turks", *Religious Schools and Sect in Medieval Early Islam,* London 1985.(109-168)

"Horasan ve Mâverâunnehir'de İlk Mürcie ve Hanefiliğin Yayılışı", *İmam Mâturîdî ve Mâturîdîlik*, Haz: Sönmez Kutlu, Kitabiyyat, Ankara, 2003.

"Mâturîdîliğin Yayılışı ve Türkler", çev: Muzaffer Tan, *İmam Mâturîdî ve Mâturîdîlik*, Haz: Sönmez Kutlu, Kitabiyyat, Ankara, 2003.

el-Müneccid, Selahaddin, "Arapça Yazmaların Neşir Kaidleri", çev: S. Mehmet Hatipoğlu, *AÜİFD*, C. XIV, Ankara, 1966.

Öçal, Şamil, "Kelâmullah'ın Çift Doğası: Kelâmı Lafzî ve Kelâmı Nefsî, *İslamiyat*, Cilt II, Sayı 1,Ocak-Mart,1999.

Özel, Ahmet, *Hanefi Fıkıh Âlimleri*, TDVY, Ankara, 1990.

Özen, Şükrü, "Ehl-i Sünnet Usûl-i Fıkhının Teşekkülünde Kelâmi Tartışmaların Rolü", *Tarihte ve Günümüzde Ehl-i Sünnet*, Ensar Neş., İSAV, İstanbul, 2006.

"İmam Ebû Mansur el-Mâtûrîdi'nin Fıkıh Usulünü İnşâsı", *İmam Mâtûrîdi ve Mâturîdîlik*, Haz: Sönmez Kutlu, Kitabiyyat, Ankara, 2003.

"IV (X) Yüzyıllarda de Ehl-i Sünnet-Mutezile Mücadelesi ve Bir Ehl-i Sünnet Beyannemesi", *İslam Araştırmaları Dergisi*, Sayı 9, İstanbul, 2003.

Özcan, "Türk Din Anlayışı: Mâturîdîlik", *İmam Mâtûrîdi ve Mâturîdîlik,* Haz: Sönmez Kutlu, Kitabiyyat, Ankara, 2003.

….."Mâtûrîdi'nin Bilgi Teorisinde "Fıkh" Terimi", *DEÜİFD*, İzmir, 1987, Sayı IV.

……"Mâtûrîdi'ye Göre İman-İslam-İhsan ve Küfür İlişkisi", *DEÜİFD*, İzmir, 1994, Sayı: VIII,

Paçacı, Mehmet, "İslam Bilimlerinin Temel Verileri", *İslam Bilimlerinde Yöntem*, İlitam, Ankara, 2005.

…….Anlama (Fıkıh) Usulüne Dair", *Journal Of Islamıc Research,* Vol: 8, No:2, Sprıng, 1995, s.85- 86.
Pekan, Ali, İmam Ebû Hanife'ninFıkhi Metodolojisi", *İslami Araştırmalar*, C. 15, Sayı 1-2, Ankara, 2002.

Rudolph, "Mâturidîlk'in Ortaya Çıkışı", *İmam Mâtûrîdi ve Mâturîdîlik*, Haz: Sönmez Kutlu, Kitabiyyat, Ankara, 2003.

Şık, İsmail, "Eş'ari'nin Mutezile'den Ayrılma Sebepleri Üzerine Bir Deneme", *ÇÜİFD*, C. 4, Sayı 1, Ocak-Haziran 2004.

Uğur, Ahmet, "Mâturîdi Zamanında İslam Âlemine Kısa Bir Bakış", *Ebû Mansur Semerkandî Mâturîdi,* Erciyes Ünv. Gevher Nesibe Ens., Kayseri, 1986

Uludağ, Süleyman,"Mâturîdi Kelâmı ve Taftazâni Üstüne Düşünceler", ***Aylık Dergi***, Ehl-i Sünnet Özel Sayısı, 1985

Uzunpostalcı, Mustafa, "Ebu Hanife" mad, *D.İ.A,* C. X.

Watt, W. Montgomery, "Mâturîdî Problemi", Haz: Sönmez Kutlu, Kitabiyyat, Ankara, 2003.

Yazıcıoğlu, "Mâturîdî Kelâm Ekolünün İki Büyük Siması: Ebu Mansur Mâturîdî ve Ebû'l-Mu'în en-Nesefi", *İmam Mâtûrîdi ve Mâturîdîlik*, Haz: Sönmez Kutlu, Kitabiyyat, Ankara, 2003.

Yavuz, Yusuf Şevki, "Ebû Hanife" Mad.,*TDV. İslam Ansiklobedisi*. Cilt X.

Yeşilyurt, Temel, "Fıkhu'l-Ekbere Metodik Bir Bakış", *İslami Araştırmalar*, C. XV, Sayı 1-2, 2002.

…… "Ebû Hanife'de İmanın Kesinliği Meselesi", *İslami Araştırmalar*, C. XV, Sayı 1-2, 2002.

Yücedoğru, Tevfik, "Kelâmın Bilgi Teorisi Ne Olmamalıdır?", *Kelâmda Bilgi Problemi*, Bursa, 2003.

Yurdagür, Metin, "Kur'an'da Kader ve İmam Mâtûrîdi'nin Te'vilâtü'l-Kur'an'ında Kader ile İlgili Bazı Ayetet-i Kerimeleri Yorumu", *Ebû Mansur Semerkandî Mâturîdi,* Erciyes Ünv. Gevher Nesibe Ens., Kayseri, 1986.

Yürük, İsmail, "İmanın Artması ve Eksilmesi Meselesi", *Diyanet*, C. 29, Sayı 2, Ankara, Nisan-Mayıs-Haziran 1993.

……"Subûtî Sıfatlarda Zât-Sıfat İlişkisi", *Kamer*, Sayı 7,Ankara, 1996.

TEZLER

Acimamatov, Zaylabidin, *Ebû Hanife Ve Fergana Vadisindeki Etkisi*, AÜSBE, Doktora Tezi, Ankara, 2005.

Türklerin İslamlaşma Sürecinde Mezheplerin Rolü, AÜSBE, Yüksek Lisans Tezi, Ankara, 2001.

Adıgüzel, Nuri, *Eflatun'un Tanrı Anlayışı ve Mâturîdi Kelâmı Açısından Tenkidi*, Yüksek Lisans Tezi, AÜSBE, Ankara, 1989.

Ak, Ahmet, *Mâturîdî Kaynaklarda Mâturdî ve Mâturîdîlik*, AÜSBE, Doktora Tezi, Ankara, 2006.

Koçoğlu, Kıyasettin, *Mâturîdi'nin Mutezile'ye Bakışı*, AÜSBE, Doktora Tezi, Ankara, 2005.

Mâturîdi'ye Göre Mürcie, Yüksek Lisans Tezi, AÜSBE, Ankara, 2000.

Jusubaliev, *Fergana Bölgesine İslamiyet'in Girişi ve Yayılışı,* AÜSBE, Yüksek Lisans Tezi, Ankara, 2001.

Erjan, Kalmahan, *İmam-ı Mâtûrîdi'de Peygamberlik,* AÜSBE, Doktora Tezi, Ankara, 2003.

Yavuz, Salih Sabri, *Hızır Bey ve Kaside-i Nuniyye*, Yüksek Lisans Tezi, MÜSBE, İstanbul, 1986, s.26.

Yörük, İsmail, *Şemsuddin Muhammed b. Eşref el-Hüseynî es-Semerkandî'nin Belli Başlı Kelâmi Görüşleri Allah ve İman Anlayışı*, Doktora Tezi, Erzurum, 1987.

YAZMA ESERLER

Feyruzabadi, Muhammed b Yakub, *Mırkâtu'l-Vafiyye fi Tabâkatu'l-Hanefiyye*, Süleymaniyye Ktp, Resiü'l-Küttab Kısmı, no: 671.

İbn Yahya, *Şerhu Cümeli Usulu'd-Din*, Süleymaniye ktp, Şehid Ali Paşa, No:1648/II.

İsmail Hakkı, *Tasnifi'l- Ulum*, DEÜİF Ktp., no: 27654.

Lâmişî, *Akîdetü fî Usûli'd-Dîn*, Süleymaniye Ktp, Erzincan Bölümü 159/5

…… *Akâidu'l-Lâmişî,* Beyazıt ktp, BDK-7930.

……*Akîdetü fî Usûli'd-Dîn*, Milli ktp, 06 Mil Yz. A. 4316.

……*Kitâbu't-Temhid maa Şerhi fi Mevadıu'l-Tecrid,* Süleymaniye ktp, Hacı selim Ağa Bölümü, no: 587.

……*et-Temhid li Kavâidi't Tevhid,* Süleymaniye ktp/ Laleli Böl., kyt. No: 3658/4

……*Keşfü'l-Elfâz*, el-Mektebetü'l-Beldiyye, İskenderiye no: F 33 Ş 646, Yazma no: B1345.

……*Kitabu'l-Lâmişî fi Usulu'l-Fıkh*, Karaviyyin ktp, no:633.

……*Usulu'l-Fıkh*, Londra, British Musem, Or.13,-Or 18.

…….*Kitabun Usulu'l Fıkh,* Süleymaniye ktp, Carullah Efendi Böl., no: 438.

Kefevî, Mahmud b. Süleyman, *Kitâbu'l A'lami'l-Ahyâr*, Süleymaniye Ktp, Reisü'l-küttab Böl., no: 690.

Mâtûrîdi, *Tevi'lâtu'l-Kurân*, Ragıp Paşa Ktp., No:33/36.

Nesefi, Ebû'l-Bereket, *el-İtimâd*, Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa Böl., no: 1692/2.

Sadru'ş-Şeria, Ubeydullah b. Mesud b. Tâcu'ş-Şeria, *Şerhu Ta'dili'l-Ulum*, Süleymaniye Ktp, Antalya Tekelioğlu Böl., no: 798/2.

es-Semerkandî, Şemsüddin Muhammed b. Eşref, *es-Sahâ'ifü'l-İlahiyye*, Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa Böl., no:1688.